د. علي عباس مراد
د. عامر حسن فياض

القومية والأمة

مدخل إلى الفكر السياسي القومي



العربي للنشر والتوزيع

القومية والأمة.. مدخل إلى الفكر السياسي القومي

د. علي عباس مراد
د. عامر حسن فياض

الطبعة الأولى: سبتمبر 2017

رقم الإيداع: 2017/ 11272
الترقيم الدولي: 9789773193522
الغلاف:خالد شريف

60 شارع القصر العيني - 11451 - القاهرة
ت 27921943 - 27954529 فاكس 27947566
Www.Alarabipublishing.Com.Eg

بطاقة فهرسة

مراد، على عباس
القومية والأمة.. مدخل إلى الفكر السياسي القومي/على عباس مراد وعامر حسن فياض،
القاهرة: العربي للنشر والتوزيع، 2017 - ص؛ سم.
تدمك: 9789773193 3522
1- النظم السياسية 2- القوميه العربيه
أ- فياض، عامر حسن
ب- العنوان 320.5

القومية والأمة

مدخل إلى الفكر السياسي القومي

د. علي عباس مراد　　　　د. عامر حسن فياض

العربي للنشر والتوزيع

ليست المشكلة أبدًا في إيمان أية أمة
بحقها في الاستقلال وإقامة دولتها القومية
على إقليمها الجغرافي التاريخي..
ولكن المشكلة دائمًا في إنكار ذلك الحق على الأمم الأخرى
واضطهادها ومنعها من التمتع به

المؤلفان

تمهيد

يمثل هذا الكتاب حلقة جديدة تضاف إلى سلسلة حلقات كتب الفكر السياسي التي أصدرناه في السنوات الماضية في بنغازي ثم بغداد، وشملت كلا من: (مدخل إلى الفكر السياسي القديم والوسيط، مدخل إلى الفكر السياسي الغربي الحديث، مدخل إلى الفكر السياسي الغربي المعاصر)، ثم جمعناها في كتاب واحد صدر في بيروت والجزائر، وحمل عنوان (موسوعة الفكر السياسي عبر العصور). وإذا كانت تلك الكتب قد عالجت الفكر السياسي معالجة عامة في سياقاته الزمنية المتعاقبة (القديمة والوسيطة والحديثة والمعاصرة)، فإن هذا الكتاب يماثلها في معالجته للفكر السياسي، لكنه يتميز عنها بأنه معالجة خاصة لهذا الفكر من زاوية موضوع محدد من موضوعاته هو (الفكر السياسي القومي) الذي نعتقد أن أسبابا أساسية عديدة للاهتمام به، ما زالت حاضرة وفاعلة، **لعل أهمها:**

- **إن (الفكر السياسي القومي)** ما زال حقلا دراسيا حديث العهد نسبياً، إذ يذهب أحد الباحثين إلى أن الدراسة الأكاديمية عن القومية، لم تبدأ إلا في القرن العشرين[1]، ويؤيد ذلك باحث آخر يرى أن عمر هذه الدراسة لا يتجاوز في بعض التقديرات حدود العقد الرابع من ذلك القرن عندما كتب **هانس كوهن** Hans Kokn المدخل عن النزعة القومية في دائرة المعارف البريطانية[2].

- **إن (الفكر السياسي القومي)** ما زال حقلا دراسيا حديث العهد نسبياً.. تتابع فيه الدراسات وتتزايد، ولكن يبدو أن العديد منها، لا ينجز وفق خطة محددة، أو يعاني من عدم التركيز أو الانتظام في خط معين, فضلا عما يسود كثيرا من

1- أوموت أوزكيريملي. نظريات القومية..مقدمة نقدية. ترجمة: معين الإمام. ط1. بيروت. المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات. 2013.

2- ديفيد ماك كرون. علم اجتماع القومية. ترجمة: سامي خشبة. ط1. القاهرة. المشروع القومي للترجمة. العدد1118. 2007. ص ص8-9.

تفاصيله من الاختلاف بل والتناقض.. بما يبقى هذا الفكر بحاجة إلى لمزيد من العناية به والبحث فيه.

- **إن (الفكر السياسي القومي)**، كان وما زال عاملا حيا ومؤثرا في تحديد مواقف الدول وتوجيه سياساتها تحت مسميات متعددة ومتنوعة، لكنها ذات دلالة واحدة ومشتركة مثل (الأهداف القومية، المصالح القومية، الأمن القومي...الخ).

- **إن (الفكر السياسي القومي)**، كان وما زال عاملا قابلا للاستخدام والتوظيف لتحقيق أهداف على قدر كبير من الأهمية والتأثير في حياة الأفراد والجماعات والدول، وتغيير حاضرها ومستقبلها، بقدر ما هي أيضا أهداف على قدر كبير من الاختلاف والتعارض، حيث تتراوح بين تكوين الأمم وتأسيس الدول وتوحيدها، وإضعاف الأمم وتجزئة الدول وتفكيكها.

- **إن (الفكر السياسي القومي)**، وبقدر ما كان ذا نتائج إيجابية ومصدر خير ونعمة لبعض الشعوب والدول، كان ذا نتائج سلبية ومصدر شر ونقمة لشعوب أخرى، ويبدو أن هذه النتائج السلبية للفكر القومي والنزعة القومية التي تنتجه بقدر ما تنتج عنه، هي التي دعت **دادلي سيرز** في أوائل عقد الثمانينيات من القرن العشرين للقول إن هذه النزعة "كانت شرا واضحا، فقد كانت مغروسة عند جذور الحرب. وقد أدت النزعة القومية المتعصبة.. بشكل خاص إلى حربين مرعبتين"[1].

- **إن (الفكر السياسي القومي)**، يشهد منذ أوائل القرن الحادي والعشرين إحياء وصعودا ملفتين للنظر، وقد ترتبت عليهما نتائج يبدو أنها لا تستثني أية جماعة أو دولة من تزايد واشتداد حدة مطالب أصغر الجماعات فيها بالاعتراف بهوياتها التي تمثل الهوية القومية واحدا من مكوناتها الأساسية، وقد سعي كل

1- المصدر السابق. ص15.

جماعة منها للحصول على ما تفترض، صدقا أو زعما، أنها الحقوق المشروعة والمنتهكة لتلك الهويات.

ونبدأ معالجتنا للفكر السياسي القومي من منظور الظاهرة القومية المعبرة عنه والمجسدة له، بالقول إننا لا نعنى بنوع ولا شكل محددين بذاتهما من أنواع الفكر القومي وأشكاله المختلفة, ولا نركز على أنموذج محدد من نماذج التصورات النظرية للقومية المصاغة وفقا لمنظور خاص وفي زمن بعينه, وإنما نعنى بكل فكر وتصور نظري تمت صياغته للتأسيس للنزعة القومية والدفاع عنها متى وحيثما كان، وأيا كان أساسه ومنطلقه وهدفه ووسائله ومقدماته ونتائجه، وسواء أكان ذلك التأسيس واقعيا أو افتراضيا، صحيحا أو خاطئا. تدفعنا إلى ذلك، وتحثنا عليه, الرغبة في الوصول إلى معرفة أكثر وأصدق مطابقة للواقع من المعرفة التي توفرها الاهتمامات البحثية التي تحركها الدوافع العقائدية المتعصبة والمنحازة لأي موقف ومنظور وهدف قومي كان، فضلا عن الحرص على تجنيب تلك المعرفة تأثير المعايير التقويمية الذاتية، والتطلع إلى تعميق الوعي بالأبعاد الفكرية الأساسية للظاهرة القومية، وأسباب ونتائج نشأتها، وهو ما نعتقد أن تحقيقه مرهون بمقدار النجاح في الكشف عن أصول نشأة الظاهرة القومية, والفكر المعبر عنها، والتجسيد العملي السياسي لهما في الأنموذج الشائع عالميا للدولة القومية، مع التركيز على الأصول الأوربية لهذا الأنموذج, بحكم ارتباط نشأة هذا الأنموذج وتطوراته وتحولاته بالتاريخ الاجتماعي- السياسي الأوروبي الحديث.

ولكن الباحثين في الشأن القومي, سرعان ما يواجهون مشكلة الافتقار إلى جهد نظري متكامل الأبعاد, قادر على متابعة الأصول التاريخية لنشأة الظاهرة القومية السياسية أوروبيا ثم انتشارها عالمياً, والمستويات الوجودية التي تجلت فيها هذه الظاهرة، والدواعي والأسباب الكامنة وراء تجليها في كل حالة وظرف اجتماعيين في

مستوى وجودي مختلف عن المستوى الذي تجلت فيه في الحالات والظروف الأخرى، وإنجاز ذلك كله من دون الوقوع تحت تأثير نزعة التمركز الذاتي الأوروبية التي تعاني منها أغلب الدراسات المتعلقة بالظاهرة والفكر القوميين. وإذا كان أمرا مفهوماً ومسوغاً، غلبة هذه النزعة على عقول القسم الأكبر من المفكرين والباحثين والساسة الغربيين, فمن العجب غلبتها على عقول نظرائهم خارج النطاق الحضاري الغربي، ممن صدقوا الفكرة التي أشاعتها الأوساط الغربية, **والقائلة:**

(إن الظاهرة القومية في شتى صورها, ومختلف تجلياتها ومستوياتها الوجودية, حكر على المجتمعات الأوروبية وأممها، وأنها لا تكون خارج الفضائين الحضاري والسياسي الأوروبيين, إلا انعكاسا لهذه المستويات كلها, ونتاجا لمؤثرات غربية عموماً, وأوروبية على وجه التحديد).

لأن لنا رؤية خاصة ومختلفة في هذا الشأن، سنحاول توضيحها فيما يلي من فصول هذه الدراسة ومباحثها، إن مادة هذا الكتاب, تشمل:

أولاً: النصوص التي تشرح وتناقش ماهيات القومية والأمة, بكيفية صريحة أو ضمنية, ناضجة أو فجة.

ثانياً: النصوص التي تقدم أي عنصر يمكن استخدامه لتركيب تصور معين للقومية.

وهذه النصوص وتلك كثيرة جداً, ومختلفة فيما بينها من حيث الشكل، فمنها ما هو مقالة, ومنها ما هو كتاب أو فصل من كتاب أو مقطع من فصل, ومنها ما هو محاضرة أو خطاب سياسي أو دستور، بقدر ما هي أيضا مختلفة من حيث المضمون, فمنها ما يطرح مقوماً أو عنصرا واحداً تتكون الأمة بفعله, وبعضها الآخر, وهو الأكثر, يطرح جملة من تلك المقومات والعناصر، ولكن من دون الإجماع

عليها في الحالات كلها، ويتوسع بعضها في شرح مفهوم القومية وعلاقاته بالمفاهيم المتقاربة له والمتقاطعة معه, ويقتصد بعضها الآخر في هذا الشرح, أو يكتفي بالتلميح والإيحاء والتضمين. لذلك كانت تلك النصوص في حاجة ماسة إلى التصنيف, سلباً أو إيجابا, وهو ما حاولنا القيام به، بالجمع بين الجانبين النظري والتطبيقي في عرض تصورات القومية والأمة، واعتمدنا في ذلك مدخلا لا يتطابق مع مداخل تحليل الخطاب المطروحة في العلوم الاجتماعية والسياسية، مثل مدخل تحليل المضمون ومدخل تحليل حقول الدلالة, ومدخل تحليل مسار البرهنة وسواها، لكنه لا يتقاطع تماماً مع أي منهما، ونقول في إيجاز، إنه المنهج البنيوي الذي يجمع بين وسائل وأساليب المنهجين الاستقرائي والاستنباطي، ويستخدم معهما المداخل اللازمة حسب ضرورتها للبحث، معالجين بواسطة هذا المنهج المركب، ثلاثة انساق تتكامل في حمل معاني الفكر القومي.

النسق الأول:

نسق التأصيل النظري المفاهيمي للفكر القومي.

النسق الثاني:

نسق التأصيل التاريخي للفكر القومي.

النسق الثالث:

نسق النظريات والتجارب القومية.

ونعتقد أن استخدام المنهج البنيوي/النظامي/النسقي, وكما نفهمه, لا يفترض ولا يقتضي أن تكون البنية/النظام/النسق موضوع الدراسة، محكمة ولا مغلقة, ولا يتطلب تركاً ولا تنكرا لمداخل البحث الأخرى التي يمكن اعتمادها في العلوم

الاجتماعية لدراسة التصورات الفكرية، لأن كل ما تفترضه مثل هذه الدراسة وتتطلبه، هو أن يكون مجموع التصور الفكري السياسي القومي مبنيا/منظما تنظيماً ما, أي متألفا من مقومات خاضعة لعلاقات تراتب وترابط وتفاعل وتكامل معينة، وأن تكون عوامل تكوين التصور الفكري السياسي القومي بدورها، خاضعة لنوع وقدر مماثلين من تلك العلاقات.

لقد تطلعنا بطموح, في بداية مشروعنا, إلى دراسة الفكر السياسي القومي بكل عناصره ومتعلقاته حتى تأتي دراستنا شاملة كاملة، لكننا وجدنا في سياق تنفيذ المشروع, أن طموحنا أكبر مما تسمح به الإمكانيات المتاحة، لذلك تعدلت درجة شموليته, ليقتصر على تقديم مدخل إلى الفكر السياسي القومي, بما يبقي الطريق مفتوحا أمام أعمال أخرى أوسع واشمل في هذا الشأن، لاسيما وأن الكثير مما يحدث في عالمنا المعاصر، يثبت أن الرابطة القومية لم تصبح تاريخا منسيا، بل ما زالت تاريخا مفتوح الشهية، ومشرع الأبواب على الحاضر والمستقبل حتى بالنسبة للشعوب التي قيل إنها غادرت القومية، واستبدلت بها غيرها من أنواع الروابط الاجتماعية. وإذا كان لا بد في ختام هذا التمهيد من توجيه كلمة شكر وتقدير لكل من أعاننا على إنجاز هذا الكتاب ولو بكلمة تشجيع, فإننا مدينان بشكر وامتنان خاصين وكبيرين لكل من ساهم في نشره والوصول به إلى القارئ, الفيصل السرمدي, في تقويم هذا الجهد, وكل جهد مبذول في خدمة العلم والمعرفة.

المؤلفان

بغداد 2017/1/1

الفصل الأول

التأصيل النظري

لماهية الفكر السياسي القومي

تعد عملية بناء الأطر النظرية من المسائل الحاكمة في العلوم الاجتماعية, طالما أن منهجية البحث، وطبيعة موضوعه, ونوعية مشكلاته وأسئلته وفرضياته، ومن ثم المعلومات التي يستلزمها إعداده، والنتائج التي تنتهي إليها دراسة تلك المعلومات، واستنطاقها استقرائيا واستنباطيا، تتوقف على هذا البناء، وتتصل به سلباً أو إيجابا. إذ تمثل الأطر النظرية "بناء متكامل من الأفكار والمفاهيم النظرية يؤدي كل منها إلى الآخر وترتبط بينها جميعاً رابطة واحدة"[1]، وحيث إن الإطار النظري لكل مفهوم, هو بناء مركب من عناصر, فإن ذلك، يستدعي تفكيك المفهوم, موضوع الدراسة, وتحديد ماهية كل عنصر من عناصره, ومن ثم تركيب هذه العناصر وفق علاقة أو رابطة، تتحدد بدلالتها ماهية المفهوم الأساس وجملة مفاهيمه الفرعية.

وبقدر تعلق الأمر بموضوع دراستنا, يبدو الفكر السياسي القومي بوصفه رافداً من الروافد الرئيسة التي تصب في نهر الفكر السياسي الذي كان وما زال بدوره، نهرا كبيرا يصب في بحار الفكر الإنساني عبر التاريخ. وعلى الرغم مما يقوله **جان جاك شيفالييه** من "أن تاريخ الأفكار السياسية هو في جزء منه تاريخ الأفكار وحسب"[2]، فإن اعتماد هذه الدراسة, على التاريخ وانطلاقها منه في كثير من تفاصيلها, لا يمنعها من التعامل معه بوصفه كما يقول **كلود ليفي شتراوس**: "يقودنا إلى كل الأشياء شرط أن نخرج من نطاقه، وأن لا نتقيد بحدوده"[3], ومن ثم، فستحرص هذه الدراسة قدر الإمكان على ألا تتقيد بمتابعة تفاصيل تاريخ الفكر الإنساني ودقائقه كلها، إلا بالقدر المتصل بالظاهرة القومية, بحثاً عن مضامينها ومقوماتها ومستوياتها, وعوامل ولادتها وتجليها في مستويات مختلفة، وانتشارها

1- علي الدين هلال وآخرون. معجم المصطلحات السياسية. ط1. جامعة القاهرة. مركز البحوث والدراسات السياسية. 1994. ص32.

2- جان جاك شيفالييه. المؤلفات السياسية الكبرى. ترجمة: الياس مرقص. ط1. بيروت. دار الحقيقة. 1975. ص6.

3- كلود ليفي شتراوس. الفكر البري. ترجمة وتعليق: نظير جاهل. ط2. بيروت. المؤسسة الجامعية. 1987. ص314.

ووهنها وتراجعها في عصر التشرذم الفئوي المصاحب لسياسات العولمة والناتج عنها في الحقبة الواصلة بين القرنين العشرين والحادي والعشرين. ونزعم أن هذا النوع من الدراسات، يجمع في إطاره بين دراسة تاريخ الفكر ودراسة تاريخ التطور الاجتماعي, **ليرتبط بالتاريخ وينطلق منه مرتين:**

الأولى:

حين يدرس الأفكار في سياق ولادتها التاريخية, آخذاً بنظر الاعتبار ظروف نشأتها والعوامل الممهدة والمعيقة لتلك النشأة في الزمان والمكان.

الثانية:

حين يدرس تاريخ التطور الاجتماعي والعوامل المؤثرة فيه, والتي كان من أبرزها الأفكار والحركات القومية.

ولكن ذلك كله، لا يجعل من هذه الدراسة مجرد دراسة لتاريخ الفكر الإنساني، بقدر ما هي دراسة لتاريخ الفكر الإنساني في تجلياته القومية تحديدا وعلى وجه الخصوص، فما هو الفكر القومي؟

إن عملية تحديد ماهية (الفكر القومي)، ستجري هنا باستخدام المنهج القائم على تعريف الشيء بدلالة تفكيكه إلى عناصره وأنساقه الأولية, وتحديد ماهية كل عنصر أو نسق منها, وتحديد العلاقة بين تلك العناصر أو الأنساق المكونة للشيء، ثم إعادة تركيبها وجمعها مجددا، وتطبيقا لذلك المنهج, سنقوم بتحديد ماهية مفردتي (الفكر) والـــ (القومي)، وصولا إلى المعنى الكلي لمصطلح (الفكر القومي)، فما هو الفكر؟ وما هي القومية؟

المبحث الأول.. ماهية الفكر

يقول **فرانكلين ل باومر** إن الفكر الإنساني سعى منذ فجر التاريخ، وما زال يسعى حتى يومنا هذا أيضا، للإجابة عن خمسة أسئلة هي[1]:

- ما الإله؟
- ما الإنسان؟
- ما الطبيعة؟
- ما التاريخ؟
- ما المجتمع؟

فإذا قبلنا بذلك، فإنه يعني أن الفكر الإنساني، كان وما زال منشغلا بالتأمل العقلي في مواضيع محددة لا تخرج في نطاقها، ولا تزيد في عموميتها، عن مواضيع الأسئلة الخمسة المذكورة، وعليه، فإن التأمل العقلي الإنساني حين يدور حول سؤال (ما المجتمع؟), سيدخل في نطاق التأمل في الظواهر المجتمعية التي تشمل بنطاقها أيضا الظاهرة السياسية التي سبق وأن رأى فيها **جان جاك روسو** ووصفها بأنها، العامل الأساس الذي تتحدد بدلالته طبيعة المجتمع وخصائصه، وتتوقف عليه أشكال نظمه السياسية, **إذ يقول روسو في هذا الشأن:**

1- فرانكلين ل باومر. الفكر الأوربي الحديث..القرن السابع عشر. ج1. ترجمة: أحمد حمدي محمود. القاهرة. الهيئة المصرية العامة للكتاب. 1987. ص25 وما بعدها.

1- أن "كل شيء.. يتصل اتصالا جوهريا بالاعتبارات السياسية".

2- أن "ما من شعب يملك، مهما يكن تقدمه، أن يصبح في حال غير التي تعدّهُ لها طبيعة نظام الحكم فيه".

3- ومن ثم، فإن المسألة الكبرى، مسألة خير نظام ممكن للحكم انكمشت في نظري إلى **ما يأتي:**

- ما كنه نظام الحكم الصالح لتكوين الشعب الذي يكون:

- أفضل صفاتً، وأكثر تنوراً، وأوسع حكمةً..

- وبالإيجاز الشعب الذي يكون: (أحسن شعب، بأوسع معاني كلمة أحسن)؟"[1].

وإذ يدخل التأمل في الظاهرة السياسية داخل المجتمع في دائرة اهتمامات الفكر السياسي، فسيكون علينا تعريف الفكر السياسي وتحديد ماهيته؟

وبقدر تعلق الأمر بتحديد ماهية الفكر السياسي بدلالة طبيعة أسئلته وموضوع اهتماماته، فإن هذا النوع من الفكر، يهتم بالإجابة عن سؤال جزئي، متفرع من السؤال الأساس "ما المجتمع؟"، ويتعلق السؤال الجزئي الذي يسعى الفكر السياسي للإجابة عنه بالظاهرة السياسية في المجتمع، وهي الظاهرة التي تتحدد عند بعض الباحثين بــ"الدولة"[2]، وتتحدد عند غيرهم بــ"السلطة"[3]. ولكن المرجح عندنا، أن

1- جان جاك روسو. اعترافات جان جاك روسو. ترجمة: حلمي مراد. دمشق-بيروت. دار البشير للطباعة والنشر والتوزيع. الكراسة التاسعة سنة 1756. ص 288.

2- الدولة مصطلح يعود استخدامه بالمعنى السياسي الحديث إلى المفكر الايطالي نيقولا مكيافيللي، وإن كان لا يوجد تعريف متفق عليه للدولة, إذ يرى هيجل أن الدولة التجسيد الفعلي للفكرة الأخلاقية, ويعتقد ماكس فيبر بأن الدولة هي المنظمة التي تتولى مسؤولية ممارسة العنف المشروع على شعب معين يقيم على إقليم جغرافي-سياسي محدد, ويعتقد ماركس أن الدولة أداة سيطرة وتحكم الطبقة المالكة لوسائل الإنتاج في الطبقات الأخرى، ويعرف القانون الدولي الدولة بأنها: تجمع للأفراد الذين يعيشون في جزء محدد من سطح الأرض، وينظمون اجتماعياً، ويتفقون على ضرورة وجود نظام يحكمهم. ينظر: علي الدين هلال وآخرون. مصدر سابق الذكر. ص ص119-120.

3- السلطة هي الخاصيّة الموجودة تاريخيا في شخص أو جماعة أو منصب، وتمنحه القدرة على إصدار الأوامر وفرض تنفيذها، وتضفي شرعية, حقيقية أو شكلية. على تلك القدرة. ينظر للتفاصيل:

- عبدالرضا حسين الطعان وآخرون. مدخل إلى الفكر السياسي الحديث. ط1. بغداد. كلية العلوم السياسية-جامعة بغداد-وزارة التعليم العالي والبحث العلمي.

- علي الدين هلال وآخرون. مصدر سابق الذكر. ص ص126-127.

الظاهرة السياسية أقرب إلى أن تُعرّف بدلالة السلطة لا بدلالة الدولة, وعلة ذلك وسببه، أن السلطة خاصية قرينة لكل مجتمع إنساني سابق في وجوده على الدولة أو لاحق لها, أما "الدولة" فهي معطى سياسي حديث الظهور لا يتجاوز تاريخ نشأته القرن الخامس عشر الميلادي. ويعني ذلك أن تعريف الظاهرة السياسية بدلالة الدولة وليس بدلالة السلطة، يلغي كل فكر سياسي ظهر قبل نشوء الدولة، أما تعريف الظاهرة السياسية بدلالة السلطة لا الدولة، فيوسع دائرة دراسة التأملات الفكرية السياسية المتصلة بالسلطة السياسية لتشمل ما كان قد وجد من تلك التأملات قبل ظهور الوحدات السياسية الحديثة المتجسدة بـ"الدولة"، وهو ما يسمح بدراسة الفكر القومي الذي اقترن بالفكر السياسي قبل أن تظهر هذه الدولة بكثير. ولكن تحديد ما نعنيه بالفكر, يبدو بحاجة إلى وصف أوضح وأدق من مجرد وصفه بـ"التأمل"، وسنستخدم في ذلك أسلوبا يوضح معنى الفكر بدلالة معاني بعض المفاهيم المقاربة له مثل النظرية والمذهب والفلسفة والأيديولوجيا.

أولاً: الفكر والنظرية

يشير مصطلح النظرية إلى: بناء فكري فحواه وغايته الشرح والتنبؤ، وتحديد العلاج في أي مجال للبحث والمعرفة[1]، وبذلك فإن النظرية، أية نظرية، هي إجابة مقترحة عن أسئلة مطروحة بصدد ظاهرة محددة. ويسمى التعميم النظري أحياناً بالنظرية, ولكن مصطلح النظرية, عادة ما يوحي بإطار عام، يربط بين مجموعة من الاقتراحات في شكل بناء متجانس، ويعبر هذا البناء عن تنسيق الملاحظات والفرضيات التي يصل إليها المختص في سياق تأمله لظاهرة أو مجموعة من الظواهر, ليجتمع الافتراض والتفسير والاستنتاج والتعميم في نسق موحد ومحدد في إطار النظرية. لكن هناك من لا يميز بين الفكر والنظرية مثل **جورج سباين** الذي عنون كتابه باسم "تطور الفكر السياسي"[2]، و**آرنست باركر** الذي كتب عن الفكر السياسي عند الإغريق، ثم عنون كتابه باسم "النظرية السياسية الإغريقية"[3].

ويتمثل أبرز عناصر التمايز بين النظرية والفكر، في أن النظرية تفيد معنى التنسيق الموضوعي للإجابات المقترحة على الأسئلة المطروحة بصدد ظاهرة معينة, وتفسيرها لتلك الظاهرة، وكشفها عن دلالتها, فضلاً عن إعمامها، وبتعبير آخر، فإن النظرية لا تتابع الظاهرة التي تدرسها فحسب، بل تجمع وتنظم أيضا، وتفسر وتعمم, مستعينة بما يسمى في منطق العلوم بـ"الفروض" التي لو تم التحقق منها لصارت قوانين تحكم الظاهرة موضوع الدراسة. ولكن الفكر يبدو أوسع من النظرية وأكثر عمومية, لأنه يمكن أن يتضمن أكثر من نظرية, أما القاسم المشترك بين الفكر والنظرية, في حقول المعرفة الإنسانية, فهو الاهتمام الذي يوليانه كليهما للظاهرة المجتمعية، حيث يهتم

1- المصدر السابق. ص76.

2- ينظر أيضا: جورج سباين. تطور الفكر السياسي. ج1. ترجمة: حسن جلال العروسي. ط4. القاهرة. الهيئة المصرية العامة للكتاب. 1971.

3- آرنست باركر. النظرية السياسية عند اليونان. ج1. ترجمة: لويس اسكندر. ط1. القاهرة, مؤسسة سجل العرب. 1966.

الفكر السياسي والنظرية السياسية معا وعلى سبيل المثال، بدراسة السياسة، ولكن شكل ومضمون هذا الاهتمام، يجعل الفكر أوسع نطاقا، وأكثر وعمومية وتجريداً من النظرية التي تكون أضيق نطاقا، وأكثر دقة وتحديداً من الفكر الذي يتحاشى تقديم صياغات نظرية متكاملة ونهائية مثلما تفعل النظرية.

ثانياً: الفكر والمذهب

يبدو أن هناك من الباحثين من لا يميز في أعماله بين الكثير من المصطلحات مثل الفكر والعقيدة والمذهب(*), ففي كتابه "تاريخ الفكر السياسي", يرادف **جان توشار وزملاؤه** بين العقيدة السياسية والمذهب السياسي ملاحظين أن: "العقيدة السياسية.. مذهب كامل للفكر، يرتكز على تحليل نظري للواقعة السياسية"(1)، ويمكن بهذا المعنى الحديث عن "مذهب أرسطو" و"مذهب مونتسكيو". بيد أن هذا التعريف يبدو ناقصاً وعاجزاً عن التمييز بين النظرية والمذهب, إذ يشير المذهب إلى نسق متكامل من الأفكار حول ظاهرة أو ظواهر تتم دراستها والحكم عليها بمعايير يغلب عليها الطابع الذاتي الشخصي, **حيث يستهدف واضع النسق الفكري المذهبي، وصف الظاهرة والحكم عليها بما ينسجم وأفكاره ومعتقداته ومعاييره القيمية الشخصية، وبذلك:**

– تميل النظرية إلى فهم الظاهرة والتعرف عليها والتعريف به, بينما يميل المذهب إلى الحكم على الظاهرة.

– تنطلق النظرية من وقائع وحقائق، بينما ينطلق المذهب من المثل الأعلى لصاحبه، ويصدر أحكامه على الظاهرة استنادا إلى تقديرات ومعايير ذاتية في الغالب.

وتضفي هذه الاختلافات على المذهب طابعاً شخصيا ومتحيزا، بحكم ارتباطه بشخصية صاحبه (مذهب هيجل مثلاً) ومعاييره وتقديراته الذاتية, أو ارتباطه باسم مدرسة فكرية (المذهب الرواقي والمذهب الأبيقوري والمذهب الفيزوقراطي

---

*- يكون المترجمون أحيانا، مسئولين عن عدم التمييز هذا أكثر من مسؤولية المؤلفين الذين تترجم أعمالهم إلى اللغات الأخرى، وهو ما يشمل حتى عناوين تلك الأعمال.

1- جان توشار وآخرون. تاريخ الفكر السياسي. ترجمة: علي مقلد. ط2. بيروت. الدار العالمية للطباعة والنشر. 1983. ص ص5-6.

مثلاً) ومقاصد هذه المدرسة وأهدافها. ولكن النظرية والفلسفة أيضا، تتحولان أحيانا إلى مذهب لدى بعض الذين يؤمنون بصحة هذه النظرية أو تلك الفلسفة، لذلك يقترن اصطلاح المذهب عادة بالأنساق النظرية المعبرة عن آراء واضعيها ومواقفهم وأحكامهم, والمصاغة بصورة تجعل منها مسلمات يقينية وبديهيات محسومة. ونخلص مما تقدم إلى أن المذهب يختلف عن النظرية، لكنهما يشتركان في أنهما, يشكلان أجزاء من البنية العامة والكلية للفكر، وبهذا المعنى, فإن الفكر، لا يُعرّف بدلالة جزئه, أي بدلالة النظرية أو المذهب, فالفكر أوسع منهما, ويمكن أن يحتضن مجموعات متعددة ومتنوعة من النظريات والمذاهب.

ثالثاً: الفكر والفلسفة

تعني الفلسفة في ترجمتها من اليونانية إلى العربية (حب الحكمة), وهي نتاج عقلي مثلها في ذلك مثل النظرية والمذهب, لكنها تتميز عنهما في أن الفلسفة تنطوي على تأمل شمولي حول الكون أو الطبيعة أو الإنسان, أو حول ذلك كله، تجري صياغته في صورة نظام أو نسق كلي ينطلق, عادة, من مفاهيم وآراء ومواقف مسبقة, ويسعى لتحقيق صورة أنموذج مثالي سام أعلى. وهكذا يشيع في النظم أو الأنساق الفلسفية, النظر إلى الظواهر بدلالة الأحكام المسبقة لواضعيها وأهدافهم المثالية، وهي, في الغالب, بحث في ما يجب أن يكون وليس في ما هو كائن، وحتى في بحث الفلسفة فيما هو كائن, فإنها تجعل من بحثها هذا مقدمة لنتيجة تصلها, في النهاية, في صورة مصادرة على المطلوب, للبحث فيما يجب أن يكون, وسبل كينونته المبتغاة. ويبقى القاسم المشترك بين الفكر والفلسفة، أنهما تأمل عقلي نظري، ولكن الفكر تأمل لا يقوم على أساس المفاهيم المسبقة ولا يسعى سلفا وقصدا إلى تشكيل منتظم فكري ينطلق من مثل أعلى شمولي كما هو حال الفلسفة، لتغدو الفلسفة معيارية بقدر ما تتأسس بدلالة مثل أعلى ومن أجله، وهذا ما يجعل هدفها، إطلاق حكم تقويمي معياري على القواعد والمؤسسات القائمة والناس, انطلاقاً من القيم التي يتبناها الفيلسوف أو مدرسته أو كليهما معاً. وعلى هذا الأساس، يبدو الفكر أكثر سعة في دلالته من الفلسفة إلى الدرجة التي يحتضن فيها الفلسفة, مثلما يحتضن النظرية والمذهب أيضا، لتكون النظرية والمذهب والفلسفة في النهاية, مجرد أجزاء أو مكونات في بنية الفكر الكلية. وإذ يعني ذلك أن كل فيلسوف مفكر, ولكن ليس كل مفكر فيلسوف، فسيكون بالإمكان النظر إلى سقراط وأفلاطون وأرسطو بوصفهم مفكرين, بقدر ما هم أيضا فلاسفة، وهو ما ينطبق أيضا على المنظرين والمذهبيين والأيديولوجيين.

رابعاً: الفكر والأيديولوجيا

الأيديولوجيا مصطلح صاغه الفيلسوف الفرنسي **أنطوان دو تراسي** عام 1795، واستخدمه للدلالة على العلم الذي يدرس الأفكار التي تطور العقل الشعبي. وانتشر المصطلح بعد ذلك وتطور في اتجاهات متضادة كثيرة بفضل إسهامات خطباء الثورة الفرنسية وغيرهم[1]، وما أثير حول الأيديولوجيا من غبار العداوة حتى قال عنها نابليون إنها: حلم عابث، وأن الأيديولوجي صياد أحلام، ووصفها **كارل ماركس** بأنها: وعي كاذب, ووعي مقلوب، وعرفّها **ف. إ. لينين** بأنها: الفكر الخاص بطبقة, بينما رأى **جورج جورفتش** أنها: مسوغ مذهبي أو غير مذهبي لمواقف متخذة من قبل طبقة معينة[2]. وتمثل الأيديولوجيا بوصفها (علم الأفكار)، نسقاً فكرياً يتعامل مع ظواهر معينة يُخضعها للدراسة, ويعكس في تعامله معها رغبات ومصالح واضعيه. وتنطوي الأيديولوجيا, عادة, على قدر ملحوظ من المبالغة في تقويم وإبراز تفسيرات وتفضيلات/تحبيذات تعبر عن إرادة محددة، وتتمتع تلك التفسيرات والتفضيلات عندها بأهمية استثنائية على الصعيد العملي, لذلك، يميل بعض الباحثين إلى وصف الأيديولوجيا بأنها فكر غايته الأساسية الممارسة العملية، لأنه فكر يسعى إلى خلق وتحريك شعور ورغبات عند جماعة ما لتأييد هذه الممارسة والعمل من أجلها.

وبقدر تعلق الأمر بالصلة القائمة بين الفكر والأيديولوجيا, فإنها تعود في واقع الأمر إلى أن الأيديولوجيا **"فكر تحول إلى رغبة"، أي** أنها فكر، لكنه فكر تم توظيفه

1- للتفاصيل حول تعريف الأيديولوجيا ينظر: جورج طرابيشي. الماركسية والأيديولوجيا. ط1, بيروت. دار الطليعة. ص ص14-15 و ص50.

2- محمد سبيلا. الأيديولوجيا(نحو نظرة تكاملية). ط1. بيروت. المركز الثقافي الدولي. 1992.

- عبد الله العروي. مفهوم الأيديولوجيا. بيروت-الدار البيضاء. المركز الثقافي العربي. د. ت.

- مالك عبيد أبو شهيوه وآخرون. الأيديولوجيا والسياسة(دراسات في الأيديولوجيات السياسية المعاصرة)، ط1، مصراته-ليبيا. الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان. 1993.

لأغراض عملية وبطريقة تقترن فيها النزعتان التفضيلية والغائية، وبذلك, فإن الأيديولوجيا، وإن لم تكن ذات طبيعة شخصية ذاتية، فهي تعكس تمثلا جماعيا متحيزا وتفضيليا, بقدر ما هو أيضا تمثل غائي هادف، فالنازية, كأيديولوجيا, تفضل العرق، وهى تستهدف تحقيق السيادة للعرق الآري على غيره من الأعراق، والماركسية كأيديولوجيا, تفضل الطبقات الاجتماعية، وهى ايضاً تستهدف تحقيق السيادة للطبقة العاملة على غيرها من الطبقات. وإذا كانت الأيديولوجيا لا تعتمد دائما وفي الأحوال كلها على البحث والدراسة والتفسير, فإنها أيضا لا تفتقر إلى ذلك دائما وفي الأحوال كلها, فقد تكون هكذا مرة وهكذا مرة أخرى، وبين بين في حالات أخرى، لكنها تنتهي في الغالب إلى خلق شعور وحماس جماعيين، يحركهما السعي لتحقيق أهداف تلك الأيديولوجيا، والاستعداد لتقديم التضحيات اللازمة لتحقيق تلك الأهداف. ولعل قوة الأيديولوجيا، تكمن في الشعور والحماس الجمعيين الذين تسعى لخلقهما وتحريكهما في ميدان الممارسة, لتكون بذلك المصطلح الأقرب في دلالته إلى مصطلح المذهب، بحكم ما يتميز به كلاهما من طابع عملي.

واستناد إلى أحكام قيمة معيارية, واستهداف ممارسة أنشطة عملية تطبيقية, ترمي إلى المحافظة على الواقع أو تغييره وإعادة تشكيله وفقاً للأحكام القيمية المعيارية التي انطلقت منها. بيد أن الأيديولوجيا، وإن كانت تشترك مع الفكر في طابعهما التأملي العقلي، لكنها تختلف وتتميز عن الفكر في أنها تأمل عقلي مكرس بشكل أول وأساس للاعتبارات العملية التعبوية.

وعلى الرغم من شرعية وضرورة المقارنة بين الفكر والمفاهيم السابقة المقاربة له, فإن الحدود الفاصلة بين هذه المفاهيم ليست حادة ولا حتى دقيقة ولا واضحة تماما، مما يجعلها مفاهيم متقاربة وحتى متناظرة, لأنها جميعاً, تدخل في إطار الفكر, وتقع ضمن حدوده، بحكم اشتراكها معه في كونها تأملات عقلية مجردة, وإن

كان بعضها مميزاً بفعل مستوى تنظيمه أو فرضياته أو مدى توجهه إلى العقل الجمعي وصلته بالممارسة والغائية العملية. وإذ يعني ذلك أن النظرية والمذهب والفلسفة والأيديولوجيا، أشكال وأنواع مختلفة من الفكر، وأنها كلها تدخل ضمن اهتمامات الفكر، فسيكون بالإمكان القول إن هذه المفاهيم، تدل على نشاط تأملي عقلي مجرد, وتشترك كلها في اهتمامها جميعاً بالظاهرة المجتمعية الإنسانية. وبفعل هذين العنصرين (عنصر التأمل العقلي المجرد وعنصر الاهتمام بالظاهرة المجتمعية الإنسانية)، تقترب هذه المفاهيم من مفهوم الفكر مما يتيح للأخير فرصة احتضانها جميعاً لتكون أجزاء منه.

ولكن التساؤل عن ماهية الفكر يطرح تساؤلا آخر: لماذا الاهتمام بالفكر؟ ونقول لمن تعوزه القناعة بأهمية الفكر والتفكير، إن عدم القناعة هذا متأت من الاعتقاد المزعوم أن الفكر أو الاهتمام به، ترف عقلي لا يغني من فقر ولا يسمن من جوع. ومن هذا المنطلق، وقفت عقول كبيرة في التاريخ الإنساني ضد الفكر، مثل **فرانسيس بيكون** الذي شبه الفكر بعذراء مكرسة لإله, لأن الفكر, عنده, عقيم بقدر ما أن العذراء عقيمة مع الإله، و**جورج بيركلي** الذي اتهم أصحاب الفكر والمهتمين به بالغموض, لأنهم مثل من يثير الغبار، ثم يشتكي من عدم الرؤية، و**جاك بِرك** الذي رأى أن الفكر مثل المستنقع الذي غرقت فيه الجيوش بين داليسا ومونت كاسيوس. لكن هذا الاعتقاد تعوزه الرجاحة, مهما قيل في تأييده ومحاولة إثباته، لأن من المتعذر التعرف على ماضي وحاضر المجتمع ومؤسساته وظروف الحياة السياسية فيه, إلا بفضل المفكرين، فإذا وجد المرء نفسه محروماً من كل توثيق وتفسير لما يراه أمام عينه، فسيجد صعوبة في فهم ما يعرض عليه مستقبلاً. وبهذا المعنى، فإن الفكر يزودنا بمعلومات قيمة عن الوقائع الوضعية بكل ملابساتها ومؤسساتها وخصائصها، وهو شرط أساس للصيرورة المجتمعية بكل

مفاصلها, لأن الفكر "قوة ثورية لا تقدر"[1]، فكل تجربة بلا فكر هي عمل ليس له جذور في التاريخ, بل هي عمل غوغائي. وهناك شواهد كثيرة على دور الفكر في خلق الصيرورة السياسية والاجتماعية في الحياة الإنسانية، فقد تلازم التطور الفكري والثقافي الفرنسي, تلازم ضرورة, مع الأحداث السياسية والاجتماعية هنالك، وبالذات مع الثورة الفرنسية, حيث كانت الأفكار في فرنسا، تسبق وتحرك التقدم في النظام الاجتماعي، وشكلت أفكار مدرسة القانون الطبيعي القاعدة التي انطلقت منها ثلاث ثورات كبرى في التاريخ الإنساني هي الثورة الانجليزية عام 1688، والثورة الأمريكية عام 1774، والثورة الفرنسية عام 1789.

ويذهب مارسيل بيرلو في اهتمامه بالبعد الفكري للسياسة إلى حد القول إن "السياسة هي أولا أفكار"[2]، وهو يرى أن للفكر صنفان:

الصنف الأول:

الفكر التنبؤي الذي يستهدف إصلاح أو تغيير وضع قائم.

الصنف الثاني:

الفكر التبريري الذي يستهدف تبرير/تسويغ وضع قائم والمحافظة عليه.

وفي الحالتين, فإن الفكر يمثل قوة ايجابية في المجتمع, وربما قوة أخلاقية أيضا, بقدر ما يسهم في الكشف عن واقع المجتمعات عبر التاريخ, ويعمل على تحريك

1- الياس فرح. تطور الأيديولوجيا العربية الثورية. ط1. بيروت. المؤسسة العربية للدراسات. 1971. ص9.
2- مارسيل بريلو. علم السياسة. ترجمة: محمد برجاوي. ط1. بيروت. منشورات عويدات. 1974. ص104.

الناس باتجاه رفض هذا الواقع وتغييره، أو تبريره والمحافظة عليه. **ويذهب فؤاد الركابي إلى تصنيف الفكر إلى نمطين**[1]:

النمط الأول:

النمط التصويري الذي ينقل صورة الواقع على حالها وكما هي, بتجاربه ومشكلاته وصراعات القوى والمصالح والأهواء فيه.

النمط الثاني:

النمط التحليلي التعليلي الذي لا يكتفي بوصف صورة الواقع بمضامينها المتشابكة من المشكلات والصراعات، بل ويضيف إلى ذلك الوصف أيضا، تحليله لتلك الصورة ومضامينها، وتعليلها وتفسيرها.

ويبدو أمرا مؤكداً إثبات هذين التصنيفين وجود علاقة وطيدة بين الفكر والواقع, مما يسمح بالتأكيد على أن الفكر، تأمل إنساني غير مجرد, لأنه على علاقة وثيقة بالواقع الذي يتأمله، وهذا ما يجعل من الفكر تأملا ذا علاقة تأثيرية متبادلة مع الواقع، وفي إطار هذا التأثير المتبادل، نتلمس الطبيعة المركبة الواقعية والتاريخية للفكر في كل زمان ومكان.

وتنتهي بنا أية متابعة لتاريخ التطور الإنساني إلى أن محدودية الموارد والخبرات الإنسانية, جعلت الإنسان في صراع مع محيطه أولاً, ثم مع أقرانه ومنافسيه ثانياً, لضمان حصول كل طرف من أطراف هذا الصراع على أكبر قدر من الموارد, لضمان استمرار حياته ودوام نوعه الإنساني وجماعته. وفي ظل هذا الصراع وفي إطاره, ولكي يستطيع الإنسان تحسين قدراته الأدائية في مواجهة مخاطر البيئتين الطبيعية

1- فؤاد الركابي. القومية..حركتها ومحتواها. ط1. القاهرة. دار الكتاب العربي. 1963. ص5.

والاجتماعية, فقد أدرك ضرورة التعاون مع من اعتقد أنهم الأشخاص الأقرب إليه والأكثر ارتباطاً به، لأسباب اختلفت من مجتمع لآخر غيره, ومن عصر إلى آخر. وبقصد تقوية وتدعيم هذا التعاون, أسس الإنسان وطور أشكالا تنظيمية مؤسسية متعددة مثل: الأسرة والقبيلة والقرية والقوم والطبقة والدولة، وكلما كانت تظهر واحدة من هذه المؤسسات التي تنظم الروابط الإنسانية، كلما صاغ الإنسان تأملات فكرية تعبر عنها، وتكشف ضرورتها، وتفسر نشأتها، وتحدد أسسها ومقوماتها. وإذا كانت هذه التأملات، قد اتسمت بطابعها الأسطوري اللا إرادي في عصور الحضارة الأولى, فإنها ازدادت واقعية وموضوعية وعقلانية مع تقدم الحضارة الإنسانية وتطورها, ليصبح العقل والتعقل, بمعنى الفكر والتفكير وتنظيم نتائجهما, خاصية أولى ومميزة للكائن الإنساني. لكن العقل الإنساني, ظل ينتج نتاجاً يتفاوت في مقدار عمقه ووضوحه وتنظيمه وعقلانيته وعلميته, نسميه فكراً مهما كان موضوعه وشكله وطبيعته, يشكل محصلة لتأمل الإنسان للظواهر الاجتماعية المحيطة به والمرتبطة بنشاطه. ويَجمع هذا الفكر بين خصائص النسبية والاجتماعية والتاريخية والغائية، حيث يتناسب الفكر مع الكائن المفكر من حيث طبيعته الشخصية, وحجم معارفه, ودقة ملاحظته, وطبيعة مجتمعه وعصره, ومواضيع اهتمامه، وحاجاته، والغايات التي يبتغي تحقيقها.

ونستخلص مما تقدم، جملة حقائق تتصل بالفكر بوصفه التأمل العقلي الذي يمارس الإنسان، وهي:

أولاً:

إن الإنسان بطبيعته وأصل تكوينه، كائن اجتماعي، يولد من جماعة وفي إطار جماعة، وينمو ويتعلم ويتطور داخل الجماعة وبفضلها، وهذه الطبيعة الاجتماعية في الإنسان تفرض عليه الارتباط بغيره بروابط متعددة ومتنوعة يختارها ويفضلها على غيرها، منفردة أو مجتمعة، مثل روابط النسب واللغة والجنس والعقيدة والجوار والتاريخ المشترك والمصالح المشتركة وغيرها.

ثانياً:

إن الإنسان بطبيعته وأصل تكوينه، كائن محدود القدرات والخبرات والموارد، لذلك يحتاج لتقوية علائقه مع الآخرين الذين تجمعه بهم روابط معينة, في مقدمتها روابط النسب واللغة والجنس والعقيدة والجوار والتاريخ المشترك والمصالح المشتركة, ليتمكنوا باجتماعهم وتعاونهم من مواجهة محدودية القدرات، وتعويض نقص الخبرات، ومعالجة قلة الموارد، وحماية الذات وتحقيق الأمن وضمان استمرار النوع.

ثالثاً:

إن الإنسان بطبيعته وأصل تكوينه، كائن مفكر، تميزه قدراته العقلية عن سائر المخلوقات حتى بات العقل أو التعقل، بمعنى التفكير وتنظيم نتائج الفكر, خاصية أولى مميزة للنوع الإنساني، ويستخدم الإنسان قدرته على تأمل الظواهر المحيطة به، وجمع المعلومات عنها, ومحاولة فهمها وتفسيرها، فضلا عن تقويمها والحكم عليها،

للتأثير في حياته وجملة ظواهرها والهيمنة عليها بغية الإبقاء عليها أو تغييرها بما يخدم مصالحه ويحقق أهدافه.

رابعاً:

إن الإنسان بطبيعته وأصل تكوينه، كائن مفكر، تميزه قدراته العقلية عن سائر المخلوقات، لكن التفكير الإنساني في الظواهر الطبيعية والاجتماعية, ليس على درجة ولا نوع واحد من العمق والدقة وصحة النتائج, فهو يتفاوت من فرد لآخر, ومن مجتمع لآخر، تبعاً لدرجة المعرفة, ومدى تطور القدرات المعرفية للإنسان والمجتمع، فالفكر عند الإنسان الجاهل غيره عند الإنسان المتعلم, وهو في المجتمع البدائي غيره في المجتمع المتطور.

خامساً:

إن التفكير الإنساني لفهم وتفسير وتغيير أو حتى إدامة الظواهر المحيطة بالإنسان, يتناسب مع الكائن المفكر من حيث خصائصه الشخصية وظروفه البيئية, **مما يمنح هذا التفكير خصائص أبرزها:**

- الخاصية النسبية:

فالتفكير الإنساني نسبي وليس مطلق، وهو متغير على الدوام وليس ساكناً جامداً.

- الخاصية الاجتماعية:

فالتفكير الإنساني يتأثر بمحيطه الاجتماعي وطبيعة وقيم وأفكار هذا المحيط سلباً أو إيجابا.

- الخاصية التاريخية:

فالتفكير الإنساني يعكس مرحلة التطور التاريخي التي يمر بها الإنسان والمجتمع ومستوى ذلك التطور وطبيعته.

- الخاصية الغائية:

فالتفكير الإنساني يتأثر بغايات الإنسان المفكر وأهدافه, فردية كانت أو جماعية, ويندر أن نجد فكراً لمجرد الفكر فحسب, إذ لا بد أن تكمن وراء كل فكر غاية محددة.

ويتأسس على ذلك، القول إن الفكر الإنساني ليس تأملاً عقلياً مجرداً منفصلا عن الواقع, وليس تأملاً منقطعاً عن ظروفه ومحيطه وزمنه, حتى وإن ظهرت بعض أشكال التفكير الإنساني في هذه الصورة, كما هو الحال مع الأفكار المثالية, فالتفكير المثالي المجرد, ينطوي على موقف للإنسان المفكر من واقع هو موضوع تفكيره, رفضاً أو قبولاً لهذا الواقع, وإن لم يفصح الإنسان المفكر ذاته عن ذلك أو حتى لو أنكره. وبهذا فإن الفكر هو: مجموعة التأملات العقلية التي يصوغها الإنسان ليؤسس بها وعليها، المعادلة الفكرية التي تصف وتفسر وتتنبأ بظاهرة من الظواهر المجتمعية المحيطة به, بما فيها الظاهرة القومية فما هي القومية؟

المبحث الثاني.. ماهية القومية

اقتضت تلبية الإنسان لاحتياجات حياته الطبيعية والاجتماعية، واستجابته لمتطلباتها، ومواجهته لتحدياتها، خلقه وتطويره لأشكال متعددة ومتنوعة من الروابط التي تجمع أو توحد بين أعضاء الجماعات البشرية التي ينتمي إليها، وكان من بين تلك الروابط ما يستند إلى وحدة الجد الأول للجماعة أو وحدة الإله أو اللغة أو أسلوب الحياة أو الملك أو الإقليم. وإذا كانت بدائية وبساطة الجماعات الإنسانية في بدايات التطور الحضاري، قد جعلتها تعتمد على مقوم واحد من مقومات الارتباط والوحدة بين أفراد الجماعة, أو بضع مقومات، فإن نمو المجتمعات البشرية وتطور مظاهر حياتها وازدياد تعقيدها, اقتضى منها وفرض عليها الجمع بين أشكال أكثر تعددا وتطوراً وتعقيداً من الروابط التوحيدية التي تعتقد كل جماعات بشرية أنها الخصائص المشتركة بينها, والسمات المميزة لها، والعوامل المحددة لشخصيتها المستقلة وهويتها المتفردة دون غيرها، لتقول عن نفسها بدلالتها: (نحن), وتصف الجماعات الأخرى ذات الخصائص والسمات والعوامل المختلفة، كليا أو حتى جزئيا، فتقول عنهم بدلالتها: (هم). لتظهر بذلك وتستقر، الحدود التمييزية بين (الذات = نحن) و(الآخر = هم), وهي حدود كانت في المجتمعات البدائية تخص العائلة ثم القبيلة ثم الجماعة الدينية واللغوية فالجماعات السياسية فالطبقية فالمناطقية، وأصبحت تخص الآن الجماعات القومية. فماذا تعني الجماعة القومية؟

أولاً: مفهوم الجماعة

يقترب مفهوم الجماعة من بعض المفاهيم مثل العامة والحشد والجمهور، ويقدم لسان العرب **لابن** منظور التعريف القاموسي لمصطلح العامة فيقول: "إن العامة خلاف الخاصة. قال **ثعلب**: سُميت بذلك لأنها تعم الشر، والعامة هي القيامة لأنها تعم الناس"[1]، ويضيف قائلاً: "قد عممناك أمرنا, أي ألزمناك به, قال: والمعمم هو السيد الذي يقلده القوم أمورهم ويلجأ إليه العوام"[2]. ويقول صاحب اللسان أيضا عن الحشد إنه: "العامة أو العوام، وحَشَدَ القوم جَمَعَهم, وحشدوا وتحاشدوا أي خفوا في التعاون أو دعوا فأجابوا مسرعين"[3]، وعرّف الجمهور بأنه: "الرمل الكثير المتراكم، والجمهور: الأرض المشرفة على ما حولها، وجمهور كل شيء معظمه, وجماهير القوم, أشرافهم. والجمهرة أي المجتمع[4]. ويرى **هربرت بلومر** أن الجمهور يختلف عن الحشد, لأنه أكثر تفككاً وأقل اندماجاً, ولا يقوم بين أفراده التماسك الانفعالي الذي نراه في حالة الحشد. **ويميز بلومر بين أربعة أنواع من الحشد هي**[5]:

النوع الأول:

الحشد العارض مثل تجمع أفراد لمشاهدة حادث طريق.

النوع الثاني:

الحشد النظامي مثل تجمع أفراد لمشاهدة فيلم سينمائي أو مباراة رياضية.

1- ابن منظور. لسان العرب المحيط. مج1. تصنيف: يوسف خياط ونديم مرعشلي. بيروت-بغداد. دار لسان العرب.
2- المصدر السابق.
3- المصدر السابق.
4- المصدر السابق.
5 -Blumer, H, The mass, the public and the public opinion. J (ed) reader in public opinion and communication (2nd edit), Macmillan, 1967, pp 45-46.

النوع الثالث:

الحشد الفاعل مثل تجمع أفراد للمشاركة في مظاهرة أو إضراب جماهيري.

النوع الرابع:

الحشد المعبر مثل تجمع أفراد قاعة الدرس في مدرسة أو جامعة, وتجمع أفراد المصلين في موقع ديني.

ثم يفرق **بلومر** بين الحشد والجمهور وبين الجماعة, مبينا أن الجماعة إذا تحولت إلى حشد أو جمهرة, فقدت قدرتها على التمييز المنطقي, وتخلى أفرادها عن التفكير الفعلي المستقر[1]. وتأسيسا على ما تقدم، يمكن القول إن الجماعة أكثر تماسكاً من العامة ومن الحشد ومن الجمهور، وتكون بين أفرادها وشائج وروابط ومصالح, أكثر استمرارية واستقراراً مما بين أفراد التجمعات الأخرى. وبذلك، تكون الجماعة، مجموعة أفراد تجمعهم معاً خاصية الاعتماد المتبادل، ويواجهون مصيراً مشتركاً، وأن خاصيتي الاعتماد المتبادل بينهم، المصير المشترك الذي يجمعهم, تدخلان ضمن مكونات القومية, فما هي القومية؟

1- Op, Cit, p 48.

ثانياً: مفهوم القومية

نظراً لكثرة المؤلفات التي اهتمت بالظاهرة القومية, ولحداثة هذه الظاهرة في مستواها السياسي, فإن الخلاف كبير وواسع بين المفكرين والباحثين حول تعريف القومية التي تعد من الظواهر المجتمعية التي ما زال الاختلاف قائما على تعريفها وتحديد مضمونها, مما وفر لها تعريفات كثيرة، اختلفت من كاتب إلى آخر, لكنها اتفقت جميعاً على الاهتمام بموضوع واحد هو الظاهرة القومية. **ويمكن الزعم بأن سبب هذا الاختلاف، يعود إلى جملة عوامل أهمها:**

1- حداثة مصطلح القومية لاسيما في مستواها أو بعدها المجتمعي السياسي, مقارنة بقدم غيره من المصطلحات الاجتماعية والسياسية.

2- اتصال الظاهرة القومية الوثيق, بل واختلاطها أحيانا, بظواهر مجتمعية أخرى أقدم منها عهداً من حيث النشأة, وأرسخ منها قدماً من حيث استقرار مفاهيمها الأساسية مثل ظواهر "السلطة, الدولة".

3- تجرؤ الكثير من غير المختصين على الكتابة في القومية, مما تسبب في وجود كم هائل من الكتب والمقالات غير الجادة بهذا الشأن.

4- تعبير مصطلح القومية عن واقع اجتماعي سياسي، يتسع مضمون المصطلح باتساع الواقع الذي يعبر عنه، ويتغير بتغيره، ويتكيف معه على الدوام بما يستجيب للضرورات الاجتماعية المتغيرة الخاصة بكل مجتمع.

5- تعامل الكثير من الفلاسفة والمفكرين والكتاب مع مصطلح القومية كتعاملهم مع غيرها من المصطلحات وفق إستراتيجية معتقداتهم ومصالحهم وأهدافهم الذاتية أو المجتمعية والسياسية.

ولكن ذلك كله، لا يمنع من محاولة تحديد ماهية القومية, بتعريفها, ثم التمييز بينها وبين المفاهيم المناظرة أو المقاربة لها والمرتبطة بها, ومن المنطقي أن نبدأ هذه المحاولة بالعودة إلى الأصل اللغوي لكلمة قومية, ثم نستعرض عدداً من تعريفاتها, لإيجاد معايير واضحة, تساعدنا على أن نحدد بالضبط ما إذا كانت الجماعة التي ندرسها جماعة قومية أم لا. ونبدأ ذلك بالقول، إن القومية في اللغة العربية، مشتقة من كلمة (قوم)، والقوم مصدر قام أي اعتدل المرء أو الأمر واتزن، وقام بالأمر: تولاه واعتنى به، قام الحق: ظهر وثبت، والقوم: أقرباء الإنسان الذين يجتمعون معه في أصل واحد, أو أرومة واحدة، والقوم: الجماعة من جد واحد، وقومية الإنسان: قوامه أي ما يقوم به أمره أو يسند به, أو ما يقيم به أمره وشأنه، ويقوم أمر الإنسان ويسنده قومه أي أهل نسبه، فقامة المرء تقوم بقومه وانتمائه إليهم وولائه لهم، وقوام أمر المرء: اعتداله, وقيمته وقوته تكون بقومه، وبهذا المعنى، فإن القومية تعني علاقة القوم فيما بينهم، وكلمة القوم في اللغة، جمع لا واحد له, والقوم هم جماعة من الناس تربطهم علاقة اجتماعية. ووردت كلمة قوم في القرآن الكريم بهذا المعنى في قوله تعالى: ﴿ كيف يهدي الله قوماً كفروا بعد إيمانهم﴾آل عمران(86).

وقوله تعالى: ﴿قال الملأ من قوم فرعون إن هذا لساحر عليم﴾ **الأعراف(109)**. وإذا كانت كلمة القومية في اللغة العربية مستمدة من كلمة قوم, والقوم هم الأمة, فان هذه الكلمة في اللغات الأجنبية(NATIONAL)(*), لاتينية المنبت, مستمدة من كلمة (Nascor) التي اشتقت منها كلمة القومية والقومي، أما

*- تتوجب الإشارة هنا إلى أن الكلمة الأجنبية NATIONAL، تترجم عادة إلى العربية بصيغتين (قومية و وطنية)، وللكلمتين في اللغات الأجنبية دلالة واحدة في أغلب الأحيان عند الحديث عن الدولة بوصفها قومية أو وطنية، من دون فرق كبير يذكر بينهما. لكن الحال مختلف في اللغة العربية التي تسببت تجزئة الأمة العربية على دول متعددة في استخدام الكلمتين بدلالتين مختلفين، حيث يشير ما هو قومي إلى الأمة العربية كلها، تجاوزا لحال تجزئتها السياسية على بلدان متعددة، بينما يشير ما هو وطني إلى كل بلد عربي وشعبه كحالة قائمة من جهة، وكجزء من الأمة العربية مجتمعيا لا سياسيا من جهة ثانية، ويرجع إلى ذلك اختلاف التعبيرات المستخدمة عربيا للدلالة على الأمن ومراوحتها بين مصطلحي (الأمن الوطني و الأمن القومي).

كلمة الأمة فتجد أصلها في الفعل اللاتيني (Nasei) الذي يعني في ابسط معانيه فعل الولادة (To Be Born), ويستخدم عادة للإشارة إلى مجموعة من البشر المولودين في رقعة معينة من الأرض، ويستوي في ذلك أن تكون مساحة الأرض كبيرة أو صغيرة.

وعلى الرغم من هذه الأصول اللغوية, تبقى القومية مصطلحاً تاريخياً واسع المعنى وغامض الدلالة، فقد تحدث ملك بروسيا **فردريك الثاني** (1712- 1786م) عن القومية في كتابه: "رسائل حول حب الوطن" الصادر عام 1779، وعرفها بدلالة الشعور الموجود والواقعي بحب الوطن، وشرح قوة هذا الشعور القومي بقوله: "ليس حب الوطن كائناً وليد العقل, إنه موجود واقعاً"[1]. وإذا كانت القومية هنا تعبيرا عن شعور واقعي موجود فعليا, فإن هذا الشعور سيظل مصحوبا على الدوام بترابط يعرف بـــ "الترابط القومي" الذي بدلالته، نتلمس الوجود القومي الذي يعرف بأنه "الترابط العضوي بين أجزاء الجسد الواحد وفقاً لمقوماته الأساسية" مثل وحدة الأصل واللغة والدين والعادات والتقاليد"[2]. ويرى **بويد شيفر** أن القومية هي "الشعور الوطني الذي معناه الإخلاص للأمة"[3]، ويضيف أن استعمال كلمة القومية بهذا المعنى بوصفها شعوراً, لا ينطبق إلا على المعنى الذي كانت تدل عليه في نهاية القرن الثامن عشر, عهد الثورة الفرنسية حيث لا يمكن استخدام المصطلح بهذا المعنى لأول مرة, وبشكل دقيق, إلا إشارة إلى ذلك العهد، أما قبل ذلك, فإن كان هنالك شعور مشابه, فإنه لا يعبر عن الولاء للأمة, بل الولاء للعائلة أو

1- جان توشار وآخرون. مصدر سابق الذكر. ص 346.

2- للتفاصيل ينظر: عطا محمد صالح وفوزي احمد تيم. النظم السياسية العربية المعاصرة. ط1. بنغازي-ليبيا. منشورات جامعة قاريونس. 1988.

3- بويد شيفر. القومية (عرض وتحليل). ترجمة: جعفر خصباك وعدنان الحميري. ط1. بيروت. مكتبة الحياة ومؤسسة فرانكلين. 1962. ص66.

القبيلة في المجتمعات البدائية, أو أنه شعور نحو دولة المدينة عند اليونان, ونحو الإمبراطورية عند الرومان[1].

ويعرف **مالك أبو شهيوه وزميلاه** القومية بأنها: "أيديولوجية سياسية تدفع بالأفراد إلى التلاحم والانخراط في جماعة سياسية واحدة"[2]، ويترتب على ذلك عندهم، أن تكون القومية بمثابة "نظام متميز من القيم والتقاليد المشتركة والتأريخ المشترك والطابع القومي المشترك والجنس أو العرق الواحد والروح المشتركة"[3]. ويحدد منيف الرزاز لمفهوم القومية معنيين[4]:

المعنى الأول:

المعنى العام الذي يفيد: إن القومية مفهوم اجتماعي يعني الرابط الذي يربط أفراد الأمة الواحدة.

المعنى الثاني:

المعنى الخاص الذي يفيد: إن القومية قوة دافعة خلاقة.

ليستنتج من ذلك أن القومية هي: "الرابطة التي تربط أبناء الأمة الواحدة في الوطن الواحد" وتولِّدُ تلك الرابطة عند أبناء الأمة الواحدة، شعوراً بأن ثمة ما يجمعهم إلى بعضهم ليكونوا أمة واحدة[5]. ويذهب **محمد مصطفى زيدان** إلى أن القومية هي "الإحساس أو الشعور بالانتماء والارتباط بأفراد الأمة، أي هي تلك الروابط النفسية والثقافية التي تربط مجموعة من الناس, وتجعل الفرد فيها ينفعل

1- المصدر السابق. ص ص67- 68.

2- مالك أبو شهيوه وآخرون. مصدر سابق الذكر. ص325.

3- المصدر السابق. ص ص15-16.

4- منيف الرزاز. تطور معنى القومية. ط6. بيروت. دار العلم للملايين. 1976. ص15.

5- المصدر السابق. ص15-16.

بانفعالاتها, ويرتبط بحاضرها ومستقبلها, ويتشرب لغتها وثقافتها, وتطمح المجموعة من الناس لتحقيق الكيان القومي والمحافظة عليه وتطويره"[1]، ويتفق معه على ذلك **محمد فوزي** و**محمود حافظ** اللذان يعرِّفان القومية بأنها: "إحساس يربط الفرد بأبناء الأمة التي ينتمي إليها"[2], بينما يعتمد **جورج حنا** معيار الصفات والخصائص المشتركة, ويعرِّف القومية على أساسه بأنها: "صفات ثابتة ومشتركة في عائلة بشرية معينة تعطيها اسم الأمة"[3].

ويُسقط **مصطفى أبو زيد قدري** عنصر الدولة من مفهوم القومية, لاعتقاده باقتران وجود هذا العنصر بوجود الأمة, حيث يؤكد أن القومية تعني: مجموعة من البشر لها نفس الصفات الأساسية المكونة للأمة, ولكنها لا تمتلك بعد دولة مستقلة[4]، ويعني ذلك اعتقاده أن القومية لا تصبح أمة إلا أصبحت لها دولة خاصة بها، لأن الأمة عنده، قومية حكمت نفسها بنفسها، فتحولت إلى دولة قومية. ويعرِّف **حسن خليل حسين** القومية بدلالة عنصر الوعي، حيث يرى أن القومية هي: "وعي الجماعة مجتمعة أو أفراد بعوامل وجود الأمة والعمل على تأكيد وحدتها[5]. وسبق أن أكد **فؤاد الركابي** على عنصر الوعي عند تعريفه لمصطلح القومية حين قال: "القومية رابطة وحركة..رابطة ما بين أبناء الأمة الواحدة على صعيد الحياة الاجتماعية والاقتصادية، وحركة على صعيد الإحساس بالتاريخ المشترك والمصير الواحد.. رابطة وحركة تجسدهما الإرادة الواعية, تدفع بالأمة نحو أهدافها في الحياة"[6]. وخلص إلى القول إن القومية "حصيلة وعي الأمة لوحدتها ولمكانتها في هذا الوجود, ولشتى العلاقات والروابط المادية والمعنوية التي تربط ما بين أبنائها..

1- محمد مصطفى زيدان. القومية العربية بين التحدي والاستجابة. طرابلس-ليبيا. دار مكتبة الأندلس. 1982.
2- محمد فوزي ومحمود حافظ. القومية العربية حقيقة وهدف. القاهرة. 1961. ص3.
3- جورج حنا. معنى القومية العربية. ط2. بيروت. دار الثقافة. 1950. ص21.
4- مصطفى أبو زيد قدري. الوجيز في النظرية العامة للقومية العربية. القاهرة. 1964. ص ص119-120.
5- حسن خليل حسين. الإسلام والقومية العربية. ط1. بنغازي-ليبيا. دار الكتاب. 1974. ص ص11-12.
6- فؤاد الركابي. مصدر سابق الذكر. ص24.

ذلك أنها مرتبطة بوعي الأمة لوجودها الذي يمكن أن يتحقق في هذه المرحلة أو تلك.. في هذا العصر أو ذاك. وأن من العبث القول إن القومية مجرد مرحلة تاريخية عابرة في حياة الأمم, تزول بزوال علاقات الإنتاج التي تسود المجتمع البورجوازي"[1].

ويتوسع معجم المصطلحات السياسية في تعريف القومية مبينا أنها تعني[2]:

- عاطفة وأيديولوجية الارتباط بأرض معينة أو بوطن معين، وبمصالح هذه الوطن أو تلك الأرض.

- النظرية التي مؤداها أن كل دولة لا بد وأن تقوم بالارتكاز على أمة، وأن كل أمة لا بد أن تتشكل في دولة, وهذا يعني محاولة استخدام الحركة السياسية من اجل تحقيق الشخصية القومية التي لا تشترط لظهورها الصفة القومية فحسب, فهي لا تتضمن فقط التكامل الإقليمي, واللغة المشتركة, والعادات والثقافة الواحدة (وهي العناصر الضرورية في فكرة الأمة), ولكنها تتضمن أيضاً الوعي بذلك كله, وبأنه يشكل الأساس والركيزة, لحقوق وتحالفات خاصة ومميزة عن الحقوق والتحالفات السائدة في أمم أخرى، وهذا الوعي هو الذي يسوغ التقارب بين أفراد الأمة.

ونلاحظ من هذه التعاريف تعدد واختلاف دلالات مصطلح القومية، من حيث إنه مصطلح ذو مضمون تاريخي اجتماعي, ثم سياسي, وأن أي تغير في أحد أوجه هذا المضمون تكون, عادة, أسرع من التغيير الحاصل في دلالات المصطلح والمقاصد الذاتية والموضوعية المبتغاة من استخدامه وإشاعته. بيد أن غالبية الباحثين والمفكرين، تبدو متفقة على أن تعدد معاني مصطلح القومية، وتنوع دلالاته ومضامينه, ساعدت على استخدامه للإشارة إلى ظواهر مجتمعية, هي الأخرى

1- المصدر السابق. ص ص24-25.
2- علي الدين هلال وآخرون. مصدر سابق الذكر. ص ص148-149.

متعددة المعاني, متنوعة الدلالات والمضامين, وهذا ما يشجعنا على تحديد مفهوم القومية وماهيتها, لا بدلالة التعريف فقط, بل وأيضاً بدلالة المفاهيم النظرية أو المقاربة له, مثل مفهوم الأمة وبدلالة المفاهيم المترتبة عليه مثل مفاهيم: التحرر القومي والمصلحة القومية والطابع القومي والدولة القومية.

ثالثاً: القومية والمفاهيم المقاربة

القومية والأمة:

يبدو التعرف على معنى الأمة، مشروطا بالعودة إلى الأصل اللغوي لهذا المصطلح[1]، وقد جاء في لسان العرب لابن منظور, أن الأمة مشتقة من: أَمَّ, والأَم: بالفتح ثم السكون هو القصد, أَمَّهُ يؤمُهُ: توخاه وقصده، والأُمَة: الشرعة والدين: إنا وجدنا آباءنا على أمة, كان الناس أمة واحدة فبعث الله النبيين، أي كانوا على دين, وكانوا على دين أو شريعة واحدة.

والأمة: الطريقة والدين، وقوله تعالى: ﴿كنتم خير أمة﴾، يعني كنتم خير أهل دين أو طريقة، والأمة: الهيئة والحال والشأن.

والأمة: القرن من الزمن, يقال مضت أمم أي قرون، وأمة كل نبي قومه أو من أرسل إليهم، وكل قوم نسبوا إلى نبي, فهم أمته.

والأمة: كل جيل من الناس, فهم أمة لوحدهم، والرجل لا نظير له فهو امة.

والأمة: الحين, كقولنا بعد أمة, أي بعد حين من الدهر.

والأمة: الجماعة, وأمة الرجل, قومه وأصله, لان أم كل شيء أصله. فالأُمُ: هي الوالدة لأنها الأصل والمنبع، وأمهات الخير منابعه وأصوله.

والأمة: جمع لهم جامع من دين أو زمان أو مكان أو غير ذلك.

1- للتفاصيل ينظر:

- ابن منظور. مصدر سابق الذكر. ص101 وما بعدها.
- الإمام جارالله الزمخشري. أساس البلاغة. تحقيق: عبد الرحيم محمود. مج1. القاهرة. دار الكتب المصرية. 1953. ص ص9-10.
- محمد فؤاد عبد الباقي. المعجم المفهرس لألفاظ القرآن. ط1. بيروت. دار الفكر. 1968. ص80.

والأصل في هذا الباب هو القصد, أو وحدة القصد للجماعة أو الفرد, وتميزهم وانفرادهم عن غيرهم بذلك القصد أو النهج أو الشريعة أو الدين أو الأصل، ويمكن أن تكون الأمة في هذه الحالة دالة على وحدة نسب الجماعة البشرية من جهة الأم, وهو بعض ما بقي من آثار عصور النسب الأمومي في التاريخ القديم.

ويُرجع **برنار لويس** تاريخ ظهور هذا المصطلح عربيا إلى عصور ما قبل الإسلام, حيث ورد في اللغة العربية القديمة واللغات السامية الأخرى, مثلما ورد مرات عديدة, بعد ذلك, في القرآن الكريم ولكن بمعاني مختلفة, على حد قول **لويس**, فمن الممكن أن يكون عِرقاً، لأن القرآن يتحدث عن أمة العرب, ويمكن أن يكون ديناً لأن القرآن يتحدث أيضا عن الأمة المسيحية, ويمكن أن يكون مصطلحاً أخلاقيا، لأن القرآن يتحدث عن أمة الأخيار والصالحين في مقابل أمة الأشرار والطالحين, ويمكن أن يكون أيديولوجيا، لأن القرآن يتحدث عن أولئك الذين يسلكون الطريق القويم[1]. ويضيف **لويس** أن "في جنوب بلاد العرب القديمة، فإن المصطلح وثيق الصلة (لومية)، كان يعني اتحاداً قبلياً، ومن المحتمل أن يكون مصطلح الأمة قد استُخدم في ما يشابه هذا المعنى في عهد الرسول بالنسبة لأول مجتمع إسلامي تشكل في المدينة"[2]. ويُستخدم مصطلح الأمة أيضا للدلالة على الجماعة لاجتماع أمرها على قصد واحد من دين أو شريعة أو نهج في الحياة أو الفكر أو السياسة والتدبير، أو اجتماع أمرها على أصل واحد أو هيئة واحدة أو حال أو شأن واحد أو غاية واحدة أو رئيس "إمام" واحد، أو اجتماع أمرها على أكثر من واحد من تلك الشرائط، فيميزها اجتماعها ذاك أمة مميزة بذاتها عن غيرها من الأمم.

1- برنار لويس. لغة السياسة في الإسلام. ط1. ترجمة: إبراهيم شتا. قبرص. دار قرطبة للنشر. 1993. ص ص 55-56.
2- المصدر السابق, وينظر أيضا: محمد أركون. الإسلام..الأخلاق والسياسة. ترجمة وتحقيق: هاشم صالح. ط1. بيروت. مركز الإنماء القومي. 1990. ص ص28-29.

ويمكن أيضا أن تتحدد الأمة ابتداء، بدلالة ما لا تتصف به، فهي ليست مجرد مجموعة اجتماعية، وليست مجموعة دينية, وليست أيضا مجموعة عرقية، ويعني ذلك أن الوشائج التي تربط أفراد أمة واحدة وتوحدهم، هي نتاج تركيب موحد من المعطيات التاريخية التي لا يمكن حصرها في بُعد واحد أو وشيجة منفردة اجتماعية أو دينية أو عرقية أو مهنية. ويرى بعض الدارسين أن ما يميز أية أمة, وفق التعريف الأوروبي, عن سائر الأمم الأخرى هو أنها: تجمع في إطارها أناسا لا من حيث ما يمثلونه اليوم, ولكن على قاعدة الذاكرة بالنسبة لما كانوا يمثلونه بالأمس، وبذلك، لا يوجد أي تحديد للأمة إلا التحديد التاريخي[1]. لكن الأمة لا تتحدد بدلالة الانتماء لأصل واحد فحسب, ولو كان الأمر بهذه البساطة, لاعتبرناها قبيلة واسعة الأرجاء، لأن الأمة وفقا للتعريف الأوروبي للكلمة هي أولاً مكان, حيز, أي أراض تعيّنُها حدود دقيقة لدرجة تشبه العلامات التي كانت تحد أطراف الحقول في الأرياف الأوروبية قديماً[2]. ولكن الأمة، وعلى الرغم من الاختلاف على دلالتها، تظل من المفاهيم المهمة, سواء لارتباطها بفكرة القومية, أو بوصفها جزءاً من مفهوم دولة الأمة أي الدولة القومية، من دون أن يوجد تعريف فني محدد للأمة التي يمكن هنا قبول تعريفها إجرائيا بأنها: مجموعة من الإفراد يتبلور شعورها بالهوية المشتركة من جراء قدر من الاستمرارية التاريخية, والتجانس الثقافي, والارتباط الجغرافي بمكان بذاته[3]. ومكمن الصعوبة في هذا التعريف, هو الادعاءات المظللة التي يمكن أن ترتبط بأي من المعايير السابقة, أو كلها, لأن أمماً كثيرة اكتمل وجودها, على الرغم من افتقارها لمقومات التجانس اللغوي أو الديني أو التواصل الجغرافي, واختلاف عناصرها على هذه المقومات ذاتها أحيانا.

1- جان ماري جوينو. نهاية الديمقراطية. ط1. سرت-ليبيا. الدار الجماهيرية للتوزيع والنشر والإعلان. 1995. ص ص28-29.

2- المصدر السابق.

3- علي الدين هلال وآخرون. مصدر سابق الذكر. ص181.

ويستند تقارب الدلالات اللغوية والاصطلاحية بين مصطلحي القومية والأمة, وفي الأحوال كلها، إلى العناصر المشتركة بينهما والمتمثلة في:

- الإشارة إلى وجود جماعة بشرية محددة بذاتها.

- الإشارة إلى وجود مجموعة من الروابط المادية والمعنوية، الواقعية والافتراضية، التي تمنح لكل أمة هويتها, وشخصيتها المميزة والمختلفة عن الجماعات الأخرى.

- الإشارة إلى أن الجماعة البشرية ذات الروابط المادية والمعنوية، الفعلية والافتراضية، المشتركة والمميزة، تدرك هويتها وذاتيتها, وتسعى لإثباتها وتأكيدها، وتحرص عليها, وتدافع عنها.

وبذلك، يرتبط مفهوم القومية بمفهوم الأمة, فيتأسس أحدهما على الآخر ويستند إليه. ولكن هذا الارتباط، لا يمنع اختلاف دلالات المصطلحين وتمايزهما، من حيث إن الأمة تدل أساسا على الوجود المادي للجماعة البشرية، بينما تدل القومية أساسا على الرابطة الشعورية المعنوية الواعية بين أعضاء الجماعة الواحدة التي تعد نفسها أمة, وهو ما يستند إليه الرأي القائل باستخدام "مصطلح (قومية) على نحو خاطئ كمرادف لمصطلح (أمة)؛ فالقومية تشير إلى مجموعة من المعتقدات بشأن الأمة...وما يميز القومية هو الاعتقاد بأن الأمة هي الهدف الأوحد الذي يستحقُ السعي وراء تحقيقه.. على نقيض القومية، فإن الأمة هي نوع معين من المجتمعات"[1]. ولكن الشائع اليوم هو الاستخدام التقابلي المتبادل بين مصطلحي القومية والأمة للدلالة على: (مجموعة بشرية ذات وجود مادي ملموس, يرتبط أعضاؤها بروابط مادية ومعنوية, ذاتية وموضوعية، فعلية وافتراضية، مثل وحدة الأصل والانتماء، ووحدة اللغة، والطابع الحضاري,

1- ستيفن جروزبي. القومية. ترجمة: محمد إبراهيم الجندي ومحمد عبدالرحمن إسماعيل. ط1. القاهرة. مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة. 2015. ص12.

والمعتقد، والتاريخ، والمصالح والأهداف, وأكثر الأحيان وحدة الإقليم الجغرافي أو اتصاله) ، وهو ما يظهر في الحديث عن الأمة الفرنسية والقومية الفرنسية مثلا.

ويترتب على قبول التمييز بين مصطلحي الأمة والقومية على أساس دلالة الأمة على الوجود المادي، ودلالة القومية على الشعور المعنوي، أن يكون وجود الأمة هو الأساس المادي الذي يستند إليه ويقوم عليه الإحساس أو الشعور القومي، ليترتب على وجود الأمة كوجود مادي، والرابطة القومية المعنوية التي تربط بين أعضائها، مشتقات مفاهيمية كثيرة ومتنوعة **لعل أبرزها الدولة القومية والخصائص القومية والتحرر القومي والمصلحة القومية:**

القومية وبعض مشتقاتها المفاهيمية

الدولة القومية:

ويشير إلى سيادة نظام سياسي معين، هيئة حاكمة بذاتها، على منطقة جغرافية معينة، تستوطنها على وجه الدوام، مجموعة اجتماعية, ترى في نفسها أمة، استناداً إلى اشتراكها في جملة من المقومات الفعلية أو الافتراضية ذات الطبيعة العرقية واللغوية والعقائدية والثقافية والتاريخية والمصلحية. ويعد هذا النوع من الدول، الأكثر انتشاراً في عالم اليوم, وإن لم يكن كذلك في الماضي, لأن هذا الشكل القومي للدولة، غاب عن الحضارة اليونانية مثلا، على الرغم من اكتمال شعور اليونانيين بوجود الأمة اليونانية بمقوماتها المختلفة، وارتبط ظهور الدولة القومية من الناحية التاريخية بظهور الدولة في أوربا العصر الحديث، ثم اكتسابها فيما بعد طابعا قوميا. وتجدر الإشارة هنا إلى أن وجود الهيئة الحاكمة وممارستها لسلطاتها ووظائفها في دولتين قوميتين مبكرتي النشأة والظهور هما بريطانيا وفرنسا، كان

سابقا ومتقدما على تبلور الشعور القومي فيهما بمفرداته المتعارف عليها, وأن مجتمعات امتلكت مقومات الأمة والدولة القومية منذ بواكير العصر الحديث مثل إيطاليا وألمانيا، لم تصبح دولا قومية موحدة إلا في القرن التاسع عشر, بل أن كثيراً من الدول القومية المعاصرة، نشأ بإرادة استعمارية خالصة، من دون أن تتهيأ لها الأسانيد الموضوعية والمعنوية المقبولة في الحالات والأحيان كلها. ولعل هذا ما يفسر لنا تشديد أدبيات التنمية السياسية على فكرة "بناء الأمة" التي مؤداها أن على الدول التي كانت تسمى بـ(العالم الثالث)، أن تطور شعورها وإحساسها بالهوية القومية، قبل أن ترنو إلى الاستقرار السياسي أو التنمية الاجتماعية - الاقتصادية، وبصفة عامة, فقد باتت الدول القومية تواجه تحدياً مزدوجاً في الآونة الأخيرة، لأنها في الوقت الذي تتعرض فيه لضغوط بعض جماعاتها الثقافية من اجل مزيد من الاستقلال, فإن حركة العالم في عصر العولمة تمضي صوب المزيد من التفكك تمهيدا للمزيد من الاندماج في الكيانات السياسية والاقتصادية الأكبر، والتكيف الوظيفي معها.

التحرر القومي:

وكان يشير ابتداء إلى سعي جماعة اجتماعية ترى في نفسها أمة، للتحرر من سيطرة وتحكم قوة خارجية، ولكنه بات يشير لاحقا إلى السعي لخلق أمة ما من الداخل، باستخدام القوة لمناوأة النخبة الحاكمة التي وصلت إلى الحكم, أساساً, باستغلال الانقسامات والصراعات الإقليمية[1]، فحركة التحرير في إفريقيا, مثلاً, لا تهدف إلى تحرير الأمم الإفريقية من مستعمريها فحسب, بل وتسعى أيضا وفي الغالب إلى بناء أمة جديدة عن طريق تحطيم مؤسسات دولها القائمة التي تشكل امتداداً للاستعمار القديم، ونوعاً من الاستعمار الجديد, مستهدفة من ذلك، إعادة

1- علي الدين هلال وآخرون. مصدر سابق الذكر. ص106.

بناء المجتمع والدولة، كأمة لها شخصيتها القومية القائمة على عاداتها وتقاليدها المحلية, أي لها طابعها القومي الخاص.

الخصائص القومية:

ويشير إلى اشتراك أبناء الدولة الواحدة في مجموعة من الخصائص التي تميزهم عن سواهم, ويصبح لهم بمقتضاها طابعهم الخاص الذي يخدم المصلحة القومية[1].

المصلحة القومية:

ويشير إلى الأهداف الأساسية التي يسترشد بها صانع القرار عند تخطيط السياسة الداخلية والخارجية لبلاده، وتعتمد المصالح القومية لدولة ما, على العناصر التي تشكل الاحتياجات الأكثر حيوية لتلك الدولة, مثل حماية الذات والاستقلال والأمن القومي والرفاهية الاقتصادية[2]. وتضع الدولة، أية دولة، عادة سياساتها الداخلية والخارجية على أساس من مصالحها القومية فقط، من دون الاهتمام بالمبادئ والقيم الأخلاقية, توصف سياستها عادة بأنها سياسة لا أخلاقية، لاسيما على الصعيد الخارجي. والملاحظ أن كل دولة تحاول تطوير سياسات خارجية وعلاقات دبلوماسية متوائمة مع تعريفها لمصالحها القومية، وعندما تتسم المصالح القومية للدول في النظام الدولي بالتناسق ينتج عن ذلك, رغبة تلك الدول في العمل المشترك من اجل إيجاد حلول للمشاكل العالمية، أما في حالة تعارض تلك المصالح, فإن ذلك يشيع حالة من التوتر والتنافس والخوف، يمكن أن تؤدي في النهاية إلى الحرب.

1- المصدر السابق. ص137.
2- المصدر السابق. ص365.

ونخلص مما تقدم إلى أن الأصل اللغوي والاصطلاحي للقومية والمفاهيم المقاربة لها, يؤسس لولادة المعنى الشائع للقومية **والدال على وجود ركنين أساسيين في بناء أية جماعة قومية هما:**

الركن المادي:

ويشير إلى الجسد المادي للجماعة الإنسانية الواحدة, أي إلى الأمة (بذاتها), الأمة التي تمتلك هويتها المميزة وشخصيتها المستقلة مما يحقق لها الاندماج في ذاتها, وإدراك تميزها واختلافها عن غيرها أياً كانت عناصر هذا الاختلاف وأسبابه (عرقية لغوية- تاريخية- جغرافية أو حضارية)، فالمهم هو وجود الجماعة وإيمانها بوحدتها واستقلالها وشخصيتها المتميزة.

الركن المعنوي:

ويشير إلى الروابط الشعورية بين أعضاء الجماعة الإنسانية الواحدة، أي الأمة، وهي الروابط التي تحولها من (أمة بذاتها/أمة بالقوة) إلى (أمة لذاتها/أمة بالفعل)، لأن هذه الروابط تمنح الأمة الاعتقاد والشعور بأنها جماعة موحدة بقدر ما هي مميزة أيضا عن غيرها في آن واحد, وهو ما يخلق للأمة وحولها فضائيين اجتماعيين هما: فضاء الذات وفضاء الآخر. وتعمل هذه الروابط الشعورية على تدعيم البناء المادي للأمة، وتميزها بوصفها جماعة قومية، وتديم هذا البناء، وتقوي تماسكه، وتبرزه في مظاهر ودلالات شتى، تتجسد فيها الأمة (لذاتها) أي الأمة التي تعي وجودها ووحدتها وتميزها.

ويتبلور هذان البعدان وتتضح ملامحهما وتكتسب طابعا سياسيا, عندما تسعى الأمة إلى التعبير عن وجودها المادي وارتباطها المعنوي في شكل من أشكال التنظيم الاجتماعي السياسي الذي يمثل المستوى المتقدم من مستويات وجود الأمة ورابطتها القومية، وتعكسه الدولة القومية.

فإذا كان قد اتضح لنا مما تقدم:

- إن الفكر يشير إلى كل تأمل عقلي في الأسئلة الخمسة التي حددها **فرانكيلن ال. باومر**، أو واحد أو أكثر منها، بحثا عن إجابة للسؤال أو الأسئلة موضوع ذلك التأمل.

- إن القومية تشير إلى رابطة تجمع بين أعضاء جماعة بشرية تعتقد بأنها تمثل أمة واحدة مترابطة فيما بينها بقدر ما هي أيضا مميزة ومختلفة عن غيرها من الأمم، بدلالة مجموعة من العوامل والروابط التي توحدها وتميزها في آن واحد.

فسيعني ذلك أن الفكر القومي يشير إلى كل تأمل عقلي في الظاهرة القومية لوصفها وتفسيرها, فضلا عن البرهنة على وجودها، تأسيسا على وجود الأمة والعوامل والروابط التي توحدها وتميزها, وهو ما سيقودنا إلى دراسة تاريخية الفكر القومي, عبر دراسة تاريخية الظاهرة القومية ومستوياتها الوجودية, ما دام وجود الفكر القومي مشروطاً بوجود هذه الظاهرة ومرتبطاً بها عبر التاريخ، ومتطورا بتطورها ومتغيرا بتغير مستوياتها تلك.

الفصل الثاني

تاريخية الفكر السياسي القومي

سبقت الإشارة إلى ضرورة الاستعانة بالتاريخ، لأنه يقودنا إلى كل الأشياء, حسب تعبير **كلود ليفي شتراوس،** بما فيها الفكر القومي في سياق ولادته التاريخية, آخذين بنظر الاعتبار ظروف نشأة هذا الفكر، وعوامل تلك النشأة في الزمان والمكان، للتعرف على التجليات الفكرية للقومية في التاريخ الإنساني. وقد اتضح في سياق التأسيسات النظرية لماهية الفكر القومي, أن القومية مثلت شكلاً من أشكال الترابط الإنساني الذي اتخذ عند الباحثين تسميات متنوعة, مثل الحس القومي والشعور القومي، والوعي القومي، والرابطة القومية، وانتهاء بالدولة القومية. ونفترض هنا، أن الوجود المادي للأمم، والوجود المعنوي للترابط الشعوري بينها, ومهما كانت تسمية هذا الأخير, أمر قديم قدم الإنسانية نفسها، لكن هذا الوجود القديم للأمم والترابط الشعوري القومي بينها, لم يظهر مرة واحدة وأخيرة، ولا في صورة واحدة ووحيدة، بل تتابع ظهوره في صورة مستويات وجودية مختلفة عبر التاريخ، وارتهن ظهور بعض مستويات الوجود القومي أو كلها في هذه الجماعة القومية أو تلك، بعوامل نشأة تلك الجماعة، ومستوى تطورها، والظروف التي عاشتها، والتحديات التي واجهتها، والصراعات التي خاضتها.

المبحث الأول.. مراحل نشوء وتطور مستويات الترابط القومي

اتفقت غالبية المفكرين غربا وشرقا، وفي مقدمتهم الفلاسفة، على أن الإنسان كائن اجتماعي في أصله وطبيعته ونظام حياته، فالإنسان يولد أصلا في جماعة, ويعتمد عليها، وينشأ فيها وبفضل رعايتها، وتفرض عليه محدودية قدراته وتنوع احتياجاته استمرار العيش في جماعة للتعاون مع أفرادها على ضمان وتوفير شروط حياتهم حتى أواخر حياتهم التي يكون اعتمادهم فيها على الجماعة أساسيا أيضا، ولكن في صورة مختلفة عن اعتمادهم عليها في بداية حياتهم[1]. ويتفاعل الإنسان في إطار الجماعة مع الآخرين ومع بيئته الطبيعية، وبتعدد الجماعات الاجتماعية التي ينتمي إليها الإنسان، ويتفاعل معها، غالبا ما يختار واحدة منها، ليكون انتماؤه إليها عنصراً أساسيا من عناصر التمييز بينه وبين غيره من الأفراد، ليصبح هذا الانتماء إلى جماعة محددة بذاتها، أحد عوامل أو عناصر تحديد الهوية الإنسانية الفردية أولا ثم الجماعية. وبناء على ذلك، يميز الناس أنفسهم عن غيرهم بدلالة انتمائهم إلى جماعة اجتماعية محددة, ويؤسسون على هذا الانتماء تصرفاتهم الفردية, ويتخذون مواقفهم من أفراد وجماعات وقضايا محيطيهم الداخلي والخارجي، ليس على أساس تصوراتهم ومعتقداتهم الفردية فحسب, بل وإلى حد كبير على أساس مواقف الجماعة الاجتماعية التي ينتمون إليها وتصوراتها ومعتقداتها.

وعلى الرغم من تعدد الروابط التي تربط الفرد بالجماعة, وتنوع هذه الروابط واتخاذها صوراً شتى، فإن من اليسير والطبيعي الافتراض بأن الرابطة النسبية القرابية، كانت وما زالت, الرابطة الأسبق والأوضح والأوثق والأقوى رسوخاً في

1- للتفاصيل حول فكرة الطبيعة الاجتماعية للإنسان ينظر:
- أفلاطون. الجمهورية. ترجمة ودراسة: فؤاد زكريا. القاهرة. الهيئة المصرية العامة للكتاب. 1974. ص233.
- أرسطو, السياسة. ترجمة: احمد لطفي السيد. ط1. القاهرة. الهيئة المصرية العامة للكتاب. 1947. ص95-96.
- أبو نصر الفارابي. السياسة المدنية. تحقيق: ألبير نصري نادر. ط1, بيروت. المطبعة الكاثوليكية. 1959. ص69.
- ابن سينا. الشفاء(الإلهيات). تحقيق: محمد يوسف موسى وآخرون. القاهرة. وزارة الثقافة والإرشاد. 1960. ص441.

معتقدات الفرد الذي يرى فيها صلة، تضمن له حقوقاً على الجماعة التي يفترض هو وتفترض هي ارتباطه بها برابطة القرابة والدم ووحدة النسب، بقدر ما تفرض عليه واجبات والتزامات نحوها. وتعد الرابطة النسبية القرابية، الأساس الأول في تكوين الجماعات الاجتماعية, وكل ما عداها من الروابط والصلات بين الأفراد والجماعات، تابع لها ولاحق بها في مراحل متأخرة. لذلك، فقد كانت الجماعات البشرية القديمة تدرك وجودها وتميزها, وتعبر عنهما في مراحلها التاريخية المتعاقبة, استناداً إلى اعتقادها بالانتماء إلى "جد" أعلى مشترك للجماعة (مثل القحطانيين والعدنانيين)، ثم يتبع ذلك ويلحقه إدراكها لوجودها وتمييزها لنفسها بدلالة انتسابها إلى إقليم جغرافي (مثل اليونانيين)، أو إلى اسم مدينة – دولة (مثل البابليين والاسبرطيين)، أو إلى اسم ملك مؤسس (مثل الرومان نسبة إلى رومولوس مؤسس دولتهم)، أو إلى اسم ديانة أو إله (مثل اليهود والآشوريين).

وتبدو الرابطة النسبية القرابية عادة، أوضح في صورتها, وأعمق في تأثيرها, وأكثر فاعلية في محيطها, في حالة المجتمعات البدائية المغلقة, منها في حالة المجتمعات الحضارية المفتوحة، وذلك أمر طبيعي ما دام اختلاط الأنساب واندماجها في المجتمعات البدائية عامة، والمغلقة منها على وجه الخصوص، أقل احتمالاً وأندر حدوثاً من المجتمعات المتحضرة المفتوحة. ويورد **ستيفن جروزبي** أدلة عديدة "على تشكيل البشر لمجتمعات إقليمية كبيرة ومتمايزة في أوائل السجلات التاريخية المكتوبة: فتسجل كتابات تعود إلى الحضارة السومرية في منطقة دجلة والفرات، منذ نحو 2500 قبل الميلاد، معتقدات كانت تميز (إخوة أبناء سومر)، أولئك أصحاب الأصول السومرية، عن الأجانب، وخلال القرن السادس عشر قبل الميلاد، كان المصريون القدماء، يعتبرون أنفسهم مختلفين عن كل من (الآسيويين) الذين كانوا يعيشون شرق بلادهم.

و(النوبيين) الذين كانوا يعيشون في الجنوب"[1]. ويستشهد جروزبي على ذلك أيضا، بأدلة يستمدها من تاريخ الصين قبل الميلاد، ونصوص التوراة في سفر التكوين، وتاريخ اليونان في القرن الخامس قبل الميلاد الذي أكد فيه "المؤرخ هيرودوت على عرق إغريقي مشترك بين جميع اليونانيين"، وهو عرق أسس وجوده وتميزه على ما بين الإغريق من صلات مشتركة تجمعهم وتميزهم عن غيرهم، مثل: الدم (الأصل القرابي النسبي)، واللغة والدين والتضحيات والعادات والتنشئة المشتركة[2].

وعلى الرغم من تراوح الآراء التقليدية عن أشكال الرابطة القرابية في المجتمعات البدائية بين القول باعتماد تلك المجتمعات نمطاً للترابط الاجتماعي القائم على القرابة الأمومية والانتساب إلى الأمهات والذي نشأ عنه ما يعرف بـــ (المجتمع الماترياركي Matriarchy) وما يتبعه من سلطة الأمهات/النساء، والقول باعتماد تلك المجتمعات نمطا مختلفا للترابط الاجتماعي القائم على القرابة الأبوية والانتساب إلى الآباء والذي نشأ عنه ما يعرف بـــ (المجتمع الباترياركي Patriarchy) وما يتبعه من سلطة الآباء/الرجال، ليشيع هذا الأخير وينتشر بفعل تحول مجتمعات القرابة الأمومية تدريجيا وبفعل إرادي قصدي إلى القرابة الأبوية[3]. فقد انتهت المجتمعات الإنسانية كلها إلى اعتماد نظام القرابة والترابط الاجتماعي، سواء القائم على الانتساب إلى الأم أو الأب, كأساس تقوم عليه فكرة الجماعة الواحدة التي يجمع بينها الأصل الواحد، وهو الارتباط الذي يعود, في النهاية, إلى أسرة واحدة بسيطة كانت الأساس في ولادة هذه الجماعة الاجتماعية أو تلك. وسنلاحظ أن مسيرة الحياة الإنسانية وتطوراتها المتلاحقة, شهدت أشكالا أخرى من الترابط بين الوحدات البشرية، وكان من بين تلك الأشكال الترابط الاقتصادي والترابط الديني والترابط

1- ستيفن جروزبي. مصدر سابق الذكر. ص9.

2- المصدر السابق. ص10.

3- غيردا ليرنر. نشأة النظام الأبوي. ترجمة وتحقيق: أسامة إسبر و بولس وهبة. ط1. بيروت. المنظمة العربية للترجمة. 2013.

الجغرافي والترابط اللغوي والترابط السياسي، لكن اسبق أشكال الترابط في الظهور, وأكثرها وضوحاً وقدرة على التجسيد في صور عملية, تبقى رابطة القرابة القائمة على الانتساب إلى أصل واحد وولادة من (جد/جدة) أعلى مشترك.

وتمثل أية رابطة من هذه الروابط, في حد ذاتها, عاملاً من عوامل الاتصال والترابط بين أعضاء الجماعات الإنسانية التي نادرا ما قامت على أساس رابط واحد من هذه الروابط، فالسائد, عادة, هو تكوين الجماعة الاجتماعية الواحدة استناداً إلى تعايش وتداخل أشكال متعددة من الروابط في آن واحد, لتكون المحصلة ولادة جماعة اجتماعية توحدها، بقدر ما تميزها أيضا، روابط متعددة تجمع بين أعضائها وتميزها عن الجماعات الأخرى. بيد أن عامل الأصل القرابي المشترك، المتمثل بانبثاق الجماعة عن عائلة نواة, أو على الأقل اعتقاد الجماعة بانبثاقها عن عائلة نواة كأصل مشترك بين أعضائها، يكاد أن يكون الأساس العام المشترك لولادة المجتمعات القديمة واعتقادها بوحدتها، ومن ثم تميزها وتمييزها لنفسها عن غيرها من الجماعات, بل وما زال هو المعيار أو العنصر المعتمد في تمييز الجماعات لنفسها، وتمايزها عن بعضها حتى يومنا هذا.

ولكن الرابطة القرابية النسبية والوحدة الناشئة عنها بين أعضاء الجماعة الواحدة, لا تبقى قائمة لوحدها من دون روابط أخرى تؤكدها وتقويها وتكملها، إذ تنشأ عن رابطة القرابية النسبية ومعها أشكال ارتباطية أخرى, **حيث يتأسس على اشتراك جماعة ما برابطة النسب الواحد، اشتراكهم أيضا في:**

- استخدام أسلوب واحد في تحصيل معاشهم وأقواتهم، وهو ما يمثل الأساس لوحدة النمط الإنتاجي الاقتصادي المتماثل والمشترك لديهم (الجمع، الصيد، الرعي، الزراعة..الخ).

– استخدام أسلوب واحد في الاتصال والتواصل والتعبير عن أفكارهم, سواء أكان ذلك بالإشارات الرمزية أو الأصوات, وهو ما يمثل الأساس لوحدة اللغة المستعملة لدى أعضاء الجماعة الواحدة ذات الأصل القرابي الواحد التي تعتمد أداة تخاطبية لغوية واحدة, تبدأ بسيطة في تركيباتها ورموزها، ثم تزداد تعقيداً بمرور الزمن.

– استخدام أسلوب واحد في التفكير والاعتقاد والسلوك، وهو ما يمثل الأساس لظهور وحدة المعتقدات الكبرى مثل عبادة الأسلاف، ووحدة نظام حياة الجماعة الواحدة وأعضائها، ولعل أول عناصر ذلك النظام, الحرص على حماية الذات وضمان الأمن للذات والأقرباء, والحماية من الغرباء.

ولكن إيمان الجماعات الاجتماعية الأولية بوحدة الأصل القرابي النسبي بينها, والتي تدعمها لديها وتقويها الخصائص والصفات المشتركة المستجدة التي تنشأ تدريجيا وتتابعيا بين أعضاء كل جماعة منها، بما فيها وحدة نظام الإنتاج الاقتصادي واللغة ونظام الأفكار والقيم والمعتقدات والسلوكيات والمصالح المشتركة، ليست مجرد أساس لتنظيم حياة الجماعة وتسيير شؤونها فحسب, بل وهي أيضا أساس لتحديد علاقتها مع الغرباء، وبتطور الحياة الاجتماعية وزيادة تعقيداتها، يضاف شكل جديد من الارتباط إلى أشكال الارتباط السابقة بين أعضاء الجماعة الواحدة، هو الارتباط المترتب على وجود سلطة تحكم هذه الجماعة، وتسيّر شؤونها العامة، والتي تعرف باسم (السلطة السياسية).

وتشترك أشكال الارتباط القديمة والجديدة هذه بين أعضاء الجماعات الاجتماعية في إظهارها بوصفها جماعات توحد بينها رابطة القرابة النسبية (العرق، الأصل الواحد) أول الأمر, سواء من الناحية الفعلية أو الافتراضية, استناداً إلى اعتقاد كل جماعة بأنها تكونت من توالد وانشطار أسرة واحدة. وينعكس هذا الاعتقاد, عادة,

فيما يسمى: "شجرة الأنساب" التي تقدم الجماعة في صورة شجرة ذات جذر واحد، ينمو منه جذعها وتتفرع عنه أغصانها مع بقاء الأصل فيه بذرة أو نواة واحدة، ويبدو هذا الاعتقاد اقرب إلى الصورة القديمة لسلالات النسب في الجماعات الاجتماعية التي يمكن أن نصفها بأنها "قوميات"، وإن كان من المتعذر البرهنة على صحة هذا الاعتقاد الافتراضي وصعوبة إثباته. فباستثناء المجموعات الاجتماعية المنعزلة أو المغلقة, المتعذر واقعياً اختلاطها بالجماعات الأخرى لسبب أو آخر, فإن من الصعوبة قبول أي من فكرتي النقاء العرقي وعدم الاختلاط في الأصول القرابية النسبية لأية جماعة اجتماعية، وهو ما يؤسس لقبول الرأي القائل بأن مسألة النسب أو العرق أو الأصل الواحد، مجرد اعتقاد أقامه أصحابه على أساس معنوي راسخ في النفوس، بعد أن تعذر عليهم العثور له على أساس علمي ثابت أو مؤكد[1]. حيث تبين مراجعة التاريخ الإنساني, أن موجات التحرك البشري بفعل الهجرة والنزوح والغزو والتهجير, كانت عاملاً أساسيا في اختلاط الجماعات الإنسانية منذ وقت مبكر من التاريخ, فضلاً عن دور المعتقدات السائدة في بعض الجماعات في فرض الاختلاط عليها, بحكم منعها/تحريمها الزواج الداخلي بين أعضاء الجماعة من الرجال والنساء، مما يفرض على أولئك الأعضاء الزواج من نساء ورجال الجماعات الأخرى.

وإذا كان الارتباط القرابي النسبي صادقا وصحيحا في المراحل المبكرة من تاريخ الجماعات الاجتماعية, بسبب بدائيتها وعزلتها وضعف فرص اندماجها ببعضها، فإن مصداقية هذا الارتباط وصحته، تتناقص بمرور الوقت, ولكن إصرار المجتمعات على التمسك به على الرغم من ذلك، يدفعها لاستخدام أساليب مختلفة للتعويض عن افتقاره المتزايد للأسس المادية الموضوعية. إن الوثائق القديمة للمجتمعات الحضارية المبكرة, تؤكد على وحدة هذه الجماعات وأصولها المشتركة, وتميزها عن المجتمعات

1- عدنان محمد زرزور. جذور الفكر القومي والعلماني. ط3. بيروت. المكتب الإسلامي. 1999. ص44.

الأخرى، على الرغم مما تتضمنه الوقائع العملية والأحداث التاريخية المعاصرة لتلك الوثائق أو التالية لها من أدلة على اندماج تلك الجماعات وتماهيها مع غيرها, ومن ثم امتزاج أنظمتها الفكرية والقيمية والعقائدية والسلوكية, وتغير طبيعة وحدود أنظمتها السياسية، وأشخاص حكامها وسلالاتهم، وقد يطال التغيير, أحياناً, حتى لغتها أو عناصر معينة فيها. بيد أن غالبية الجماعات الاجتماعية، إن لم تكن كلها، تبقى حريصة على التمسك بفكرة الأصول القرابية الموحدة لها, وتأكيدها عليها بوصفها العنصر الضامن لوحدتها وتماسكها, تأسيسا على افتراض عدم اندماجها ولا تماهيها مع غيرها، أو أن هذا الاندماج والتماهي، ذوب الجماعات الاجتماعية الأخرى فيها، وجعلها جزءا منها.

وبقدر ما تنمو الجماعات الاجتماعية, وتتطور مظاهر حياتها وأساليبها وتزداد تعقيدا، تتولد بشكل طبيعي، بل وحتمي أيضا، أشكال ارتباطية أخرى بينها، أكثر تطوراً وتعقيداً من سابقاتها, وأكثر قدرة على التعبير عن مجموعة الخصائص المشتركة الجديدة التي تضاف إلى الخصائص السابقة التي تعتقد كل جماعة أنها توحدها أصلا وبالأساس، وتميزها أيضا عن الجماعات الأخرى. وتأسيسا على ذلك، تبدأ كل جماعة منها، تميز نفسها وتحدد ذاتها وهويتها, باستخدام مزيج مركب من الأشكال الارتباطية القديمة والجديدة التي تجمع بين أعضائها, لتعبر عن نفسها وتصفها بضمير (نحن), وتصف الآخرين المفتقرين إلى خصائصها والمالكين لخصائص أخرى بضمير (هم).

ويمكن القول إن عمليات التمييز بين الذات والآخر لدى الجماعات الاجتماعية، تأسست على أربعة أنواع من الروابط الأولية والأساسية بينها هي:

الرابطة المادية النَسَبية التي تخلق المجموعات الاجتماعية القرابية النسبية المسماة الأقوام والتي تنشأ عنها الأمم أو المجموعات الاجتماعية القومية.

الرابطة الثقافية اللغوية التي تخلق المجموعات الاجتماعية اللغوية.

الرابطة الثقافية الدينية التي تخلق المجموعات الاجتماعية الدينية.

الرابطة المؤسسية السياسية التي تخلق المجموعات الاجتماعية السياسية.

ويجد كل ما تقدم دليله وتأكيده في الرأي القائل إن البشر، شكلوا "على مرّ التاريخ جماعات من أنواع مختلفة، قامت على معايير كانت تُستخدم في تمييز (هم) عن (نحن)، وإحدى هذه الجماعات تسمَّى (الأمّة). وقد لقي آلافُ البشر، بل ملايين في واقع الأمر، حتفهم في حروبٍ اندلعت دفاعا عن أمُمهم، كما حدث في الحربين العالميَّتين الأولى والثانية خلال القرن العشرين.. وهذا هو أحد الأسباب التي تجعل من المهم فهم طبيعة الأمة، تلك النزعة لدى البشر نحو تقسيم أنفسهم إلى جماعات متمايزة، ومتصارعة في أغلب الأحيان"[1]. ويمكن أن نؤسس على ذلك، القول بأن القومية نوع من أنواع الروابط التي تجمع وتوحد بين أعضاء الجماعات الاجتماعية، لكنها تتميز عن غيرها من تلك الروابط، بقيام الرابطة القومية على اعتقاد أفراد المجموعة الاجتماعية بوجود مجموعة متعددة ومتنوعة من العوامل المادية والمعنوية، الواقعية أو الافتراضية، أو مزيج مركب منهما، تجمع بينهم وتوحدهم وتمنحهم هوية مشتركة وشخصية مميزة، يؤمنون بها ويدافعون عنها، وأن أسبق هذه

1- المصدر السابق. ص9.

العوامل ظهورا واستخداما هو عامل الاعتقاد بوحدة الأصل القرابي النسبي بين أعضاء الجماعة القومية، وإن لم يكن في الحالات كلها لوجود بعض الاستثناءات التي تزول أو تُزال تدريجيا وبمرور الزمن بنشوء الاعتقاد بين الأجيال الجديدة اللاحقة من تلك المجموعة بأنها ذات أصول مشتركة كما في حالة الجماعة القومية التي نشأت في الولايات المتحدة الأمريكية بعد الاستقلال وقيام الدولة.

ولكن القول بوجود الظاهرة القومية والرابطة المنشئة لها، لا يستتبع حتما القول بأنها تظهر مرة واحدة وبشكل واحد، لأنها في واقع الأمر، **تظهر في صورة مستويات وجودية تتابع زمنيًا وتطوريًا كما يلي:**

أولاً: المستوى الوجودي الشعوري للارتباط القومي

يقصد بهذا المستوى الوجودي، شعور الجماعة الاجتماعية بذاتها بوصفها جماعة مميزة تحدد نفسها بـ"نحن"، وتميز الآخرين بـ"هم"، وتشترك في هذا المستوى القومي الشعوري الجماعات القومية القديمة والحديثة كلها, البدائية والمتحضرة, الصغيرة والكبيرة, لا فرق بينها في ذلك. وينعكس هذا المستوى في صورة شعور فردي وجماعي بوحدة الجماعة التي ينتمي إليها الفرد, ويشترك مع باقي أعضائها بخصائص توحدهم وسمات تميزهم، ويترتب على ذلك الشعور/الإحساس بالذات (نحن)، شعور مقابل ومعاكس بالاختلاف عن الجماعات الأخرى (هم).

انطلاقاً من التباين معها في السمات والخصائص التي تتمتع بها، ليكون للمستوى الوجودي الشعوري للارتباط القومي بعدين:

البعد الأول:

بعد يتعلق بالشعور بالوحدة مع الجماعة التي ينتمي إليها الفرد ويرتبط بها (نحن/الذات).

البعد الثاني:

بعد يتعلق بالشعور بالاختلاف عن الجماعة التي لا ينتمي إليها الفرد ويتمايز عنها (هم/الآخر).

وتشترك في امتلاك هذا المستوى للارتباط القومي (الظاهرة القومية), والشعور الذي يقوم عليه, كل الجماعات الإنسانية دون استثناء, ومهما كان مستوى تطورها أو تحضرها, ما دامت الجماعة مدركة لوحدتها الذاتية واختلافها عن الجماعات

الأخرى، وما دام هذا الشعور مستمرا لدى الجماعة في بعديه السابقين، وطالما ظلت الجماعة حريصة على عدم فقدان هويتها المميزة, وعدم الاندماج والذوبان والتماهي في جماعات أخرى.

ثانياً: المستوى الوجودي الفكري للارتباط القومي

يقصد بهذا المستوى الوجودي، تقدم الجماعة القومية بعد امتلاكها الشعور بوجودها وارتباطها وتميزها عن غيرها من الجماعات، تقدمها خطوة جديدة على طريق تعميق شعورها بالارتباط القومي, وصولاً إلى ما هو ابعد من المستوى الوجودي الشعوري, حيث تحتفظ الجماعة القومية، بالمستوى الوجودي الشعوري للارتباط القومي بين أعضائها، لكنها تضيف إليه، ولأسباب تختلف من جماعة لأخرى، مستوى جديدا متقدما هو المستوى الوجودي الفكري للارتباط القومي الذي ينعكس فيما تقدمه هذه الجماعة من نتاجات نظرية فكرية واعية, تعبر بها عن وحدتها وتمايزها, وتدافع بها عن ذاتها، وتحدد قيمها ومصالحها القومية, جاعلة من هذه الرابطة القومية الفكرية الواعية والهادفة، إعلانا وتصريحا عن رابطتها القومية الشعورية. عكست ذلك وعبرت عنه نتاجات أسطورية ودينية وتاريخية مبكرة، تدل على نشأة وعي فكري لدى بعض الأمم بذاتها التاريخية وتميزها كما يشير إلى ذلك اعتقاد السنهاليين في سريلانكا بأن بوذا زار جزيرتهم وطهّرها من ساكنيها الأشرار، ثم حولها إلى إقليم ومجتمع واحد يعتنق البوذية، وتأكيد الكتب التاريخية اليابانية أن إمبراطور اليابان سليل آلهة الشمس، ومن ثم، فإن اليابان من صنع آباء آلهة الشمس[1]، لتؤسس هذه الأفكار لاعتقاد أصحابها بأنهم جماعات اجتماعية مميزة (أمم)، بدلالة وحدة الإقليم والمعتقد ونظام الحكم والحاكم. وتحاول الجماعة القومية التعبير عادة عن اعتقادها بوحدتها القومية وهويتها المميزة, والبحث في ذلك وتأمله نظرياً, باستخدام الأدوات الفكرية ومنتجاتها وأساليبها المختلفة, أدبية كانت أم فنية أم بحثية منهجية، بما يوفر لها فرصة الانتقال من المستوى الأول الشعوري للارتباط القومي إلى المستوى الوجودي الفكري للارتباط

1- المصدر السابق. ص ص60-61.

القومي. وإذا كانت الجماعات الإنسانية كلها, تشترك في امتلاك المستوى الأول الشعوري القومي، فإن وجود وامتلاك المستوى الثاني الفكري القومي، يقتصر على عدد اقل من الجماعات القومية, تتميز عن غيرها ببلوغها درجة من الرقي والتحضر والوعي بالذات, تسمح لها بخلق وتطوير أدوات فكرية، تعبر بها عن امتلاكها المستوى الوجودي الشعوري للارتباط القومي, وتجسده شعراً أو قصة أو رواية أو بحثاً منهجياً, وتعكس فيه وعيها بوجودها القومي المميز, وتعمل على تأكيده والدفاع عنه، والرد على منكريه ومعارضيه.

ثالثاً: المستوى الوجودي السياسي للارتباط القومي

يقصد بهذا المستوى الوجودي الذي هو آخر المستويات الوجودية للارتباط القومي, وأكثرها عمقاً وتطوراً وتعقيداً, أن عناصر ومضامين المستويين الشعوري والفكري للوجود القومي اللازمان لولادة الأمة ونزعتها القومية، واللذان يجري أحيانا إيجادهما اصطناعيا، إن لم يكونا موجودين طبيعيا وتلقائيا، يتم استكمالها وامتزاجها بعناصر جديدة اجتماعية واقتصادية وسياسية وقانونية، تلخصها مطالبة الجماعات القومية أو الأمم التي سبق وامتلكت المستويين الشعوري والفكري، **وبلغت المستوى الوجودي السياسي بالحقوق القومية الأساسية الثلاثة وهي:**

- حق الجماعة القومية (الأمة) في تقرير مصيرها.

- حق الجماعة القومية (الأمة) في إقامة دولتها القومية المستقلة الموحدة.

- حق الجماعة القومية (الأمة) في السيادة الكاملة في دولتها على قوميتها ومواطنيها وإقليمها.

لتكون ولادة المستوى الوجودي السياسي للارتباط القومي، مشروطة ومحكومة ببلوغ الجماعة القومية أولا وقبل ذلك للمستويين الوجوديين الشعوري والفكري، طبيعيا أو اصطناعيا، ثم مطالبتها بحق تقرير مصيرها وإقامة دولتها القومية المستقلة ذات السيادة. ولا يعدو ما تقدم أن يكون مجرد تبسيط نظري للعلاقة بين امتلاك الأمة للشعور بالارتباط القومي بين أعضائها، وبين تعبيرها الفكري عن هذا الشعور، ثم سعيها لتجسيد هذا الشعور وتجلياته الفكرية في دولة قومية، يكون تشكلها التاريخي "عبارة عن تطور الدولة إلى أمة، أو تطور الأمة إلى دولة"،

ملاحظين في هذا الصدد أن هذا التشكل "أمر يحمل في طياته تعقيدات وارتباطات وعمليات مختلفة لا حصر لها"[1].

وإذا كان القول بوجود هذه المستويات الثلاثة للارتباط القومي, يستتبع القول أيضا بأنها مستويات مرتبطة موضوعيا، ومتتابعة زمنيا، ومتكاملة موضوعيا، بما يجعل كل مستوى سابق منها، مقدمة للمستوى الآخر اللاحق, وتمهيدا وتأسيسا له، بما يجعل كل مستوى لاحق منها مُتضمِنا للمستوى السابق له والمتقدم عليه, فيحتويه ويقوم عليه. فإن ذلك يعني نفيا مؤكدا لحتمية بلوغ الأمم كلها وفي وقت واحد هذه المستويات الثلاثة أو مرورها بها على التوالي حتما، لأن الظروف الاجتماعية التاريخية، هي التي تحكم في النهاية, نوعية المستوى الوجودي القومي الذي تبلغه كل أمة، ومدى قدرتها أو عجزها على الانتقال منه إلى المستوى الذي يليه, مما ينتهي إلى تفاوت المستوى الوجودي القومي الذي تبلغه كل أمة من الأمم، تبعا لظروفها وقدراتها، من دون أن يعني ذلك التفاوت, أو يترتب عليه، أن تكون بعض الأمم أرقى من بعضها الآخر, أو أكثر قدرة وتفوقاً، فالمسألة في النهاية، مجرد تفاوت في مستوى الارتباط, ومدى توفر العوامل الدافعة لنضج الظاهرة القومية ومقدار تأثيرها في حياة هذه الأمة أو تلك.

وتترتب على ذلك، ضرورة الإقرار بواقع وحقيقة أن المجتمعات كلها تقريبا، عرفت واحدا أو أكثر من المستويات الوجودية للرابطة القومية, وأن وجود هذه الظاهرة ومستوياتها والاعتقاد المؤسس لها، لم يقتصر يوما على النطاق الحضاري الأوربي الحديث دونا عن غيره، وهو ما ينفي صحة الفكرة الشائعة القائلة: إن الظاهرة القومية بكل مستوياتها, ظاهرة أوربية حديثة, ارتبط ظهورها وتطورها بالمجتمعات الأوروبية وما طرأ عليها من تحولات في العصر الحديث. وبعيداً عن

1- المصدر السابق. ص31.

معيار "التمركز الأوربي" في تفسير الظواهر المجتمعية, نزعم هنا أن المجتمعات كلها وبدون استثناء يذكر بينها، عرفت الظاهرة القومية منذ وقت مبكر, وقبل أن تدخل أوربا وشعوبها عصور التمدن والحضارة. ولكن ما عرفته المجتمعات غير الأوربية كلها وفي مختلف العصور من الظاهرة القومية، كان أحد أو كلا مستوييها الوجوديين الشعوري والفكري، ولكن هذين المستويين لم يستكملا وجودهما فعليا وكليا بظهور المستوى الوجودي السياسي لهما إلا في أوربا العصر الحديث، وهو ما نتج عنه نشوء الدولة القومية في أنموذجها الغربي، ليكون ظهور المستوى السياسي للارتباط القومي في المجتمعات الأخرى كلها تاليا لظهوره في أوربا، ولاحق لقيام الدولة القومية هناك.

ويمكن على أساس ذلك، القول:

- إن كل الأمم تشترك في امتلاك المستوى الوجودي الشعوري للارتباط القومي.

- إن بعض الأمم تختص بامتلاك المستويين الوجودي الشعوري والوجودي الفكري للارتباط القومي.

- إن أمم أوربا في عصري النهضة والحداثة تنفرد بامتلاك المستوى الوجودي السياسي للترابط القومي, بطبيعته الكلية الشاملة للمستويين الوجوديين القوميين الآخرين السابقين عليه والممهدين له (الشعوري والفكري).

وارتبط انفراد الأمم الأوربية بالجمع بين هذه المستويات الثلاثة للارتباط القومي، ارتباطا تاريخياً خاصا لا سبيل لإنكاره بالتطورات التي حدثت في أوربا النهضة والحداثة, نتيجة لتفاعل مجموعة من العوامل والخصائص الذاتية والموضوعية الخاصة بها، وهو ما يعني خطأ الرأي الذي يربط ظهور "الأمة في التاريخ بانجلترا

في القرنين السادس عشر والسابع عشر، أو بالولايات المتحدة في القرن الثامن عشر"[1]، لأن ما ظهر في هذا البلدان في تلك القرون، لم يكن الأمة، بقدر ما كان المستوى الوجودي السياسي للارتباط القومي للأمة، ويستدعي توضيح ذلك، استكمال دراسة تاريخية الفكر القومي, عبر متابعة الشروط والظروف الذاتية والموضوعية التي أدت إلى انفراد أمم أوربا بنشأة وتطور هذا المستوى فيها قبل غيرها من الأمم.

1- المصدر السابق. ص59.

المبحث الثاني.. عوامل نشأة وتطور المستوى السياسي للارتباط القومي في أوربا

تسببت عوامل وظروف خاصة ومحددة في اقتران تاريخية المستوى الوجودي السياسي للارتباط القومي بعصر النهضة الأوروبية[1]، وتختلف الآراء حول الحقبة الزمنية التي يغطيها هذا العصر في أوربا, حيث تتراوح في أحد الآراء بين القرن الثالث عشر ونهاية القرن السادس عشر (1200-1500م)، وتتراوح في رأي آخر بين القرن السادس عشر ونهاية القرن السابع عشر (1500-1600م), وهي الحقبة التي يسميها المؤرخون (أوائل العصر الحديث)، بدلا من (عصر النهضة)[2]. وبفعل الخصائص المميزة لهذا العصر، فإن النهضة التي طبعته بطابعها الخاص حتى بات يتعين بموجبها, اكتسبت في إطاره وبتأثيره, معنى الميلاد الجديد الذي يشير إليه المفكر الايطالي **نيقولا مكيافيللي** عندما يخاطب الشباب في ختام كتابه "رسالة في الحرب", طالباً منهم عدم الخضوع لليأس, لأن ايطاليا منشغلة بكليتها بإعادة الحياة من جديد إلى الأشياء الميتة, أي منشغلة بالنهضة بوصفها ميلاداً جديداً. وستتمسك "حركة التنوير" الفرنسية في القرن الثامن عشر 1700م بهذا المعنى الذي اتخذته النهضة، وتنشره أكاديميا وتشيع استخدامه على يد أعلامها. فقد

1- للتفاصيل حول عصر النهضة الأوربية وخصائصه العامة وانعكاس ذلك على نشأة وتطور المستوى السياسي للارتباط القومي ينظر:

- Mazzeo, Joseph Anthony. renaissance and revolution, London, 1963.
- Sweezy, Paul. The theory of capitalism development, monthly review press, New York, 1956.
- جون نيف. الأسس الثقافية للحضارة الصناعية. ترجمة: محمود زايد. ط1. بيروت. دار الثقافة, 1962.
- س درسدن. الحركة الإنسانية والنهضة. ترجمة: عمر شخاشيرو. ط1. دمشق. وزارة الثقافة والإرشاد. 1972.
- يوهان هويزنجا. أعلام وأفكار (نظرات في التاريخ الثقافي). ترجمة: عبد العزيز جاويد. القاهرة. الهيئة المصرية العامة للكتاب. 1972.
- موريس دوب و بل سويزي و كريستوفر هل. الإقطاع والرأسمالية. ترجمة: عصام الخفاجي. بيروت. دار ابن خلدون. 1977.
- كمال مظهر أحمد. النهضة. بغداد. وزارة الثقافة والإعلام. 1979.
- أرنست بلوخ. فلسفة عصر النهضة. ترجمة: الياس مرقص. بيروت. دار الحقيقة. 1980.

2- جيري بروتون. عصر النهضة. ترجمة: إبراهيم البيلي محروس. ط1. القاهرة. مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة. 2014. ص14.

تحدث المفكر الفرنسي **فولتير** أحد أبرز أعلام حركة التنوير, عن النهضة بمعنى الميلاد الجديد، وسيسود هذا المعنى طيلة القرن الثامن عشر 1700, والمراحل الأولى من القرن التاسع عشر1800, إذ سيتمسك به الأديب الفرنسي **ستندال** في كتابه (تاريخ الرسم) بمضمونه, والمفكر والسياسي الفرنسي **غيزو** في كتابه "التاريخ العام للحضارة في أوربا".

وإذا كان المصطلح الشائع في القرن السادس عشر 1500، للدلالة على الطبيعة المميزة لذلك العصر، هي الكلمة الايطالية (إحياء) إشارة إلى إحياء الثقافة الكلاسيكية، فإن **جول ميشليه** المؤرخ والقومي الفرنسي الملتزم بمبادئ الثورة الفرنسية، هو أول من استخدم المصطلح الفرنسي (عصر النهضة) عنوانا للمجلد السابع من كتابه (تاريخ فرنسا) الصادر عام 1855، وقال فيه إن عصر النهضة بالنسبة له يعني "اكتشاف العالم، واكتشاف الإنسان...لقد أعاد الإنسان اكتشاف نفسه"[1]. بيد أن النهضة اكتسبت معنى أوسع على يد أكاديمي سويسري ارستقراطي ذو نزعة فردية بروتستانتية جمهورية هو **جاكوب بوركهارت** الذي قال في كتابه الموسوم "حضارة عصر النهضة في ايطاليا" الصادر عام 1860, إن عصر النهضة ظاهرة إيطالية حدثت في القرن الخامس عشر 1400، وأن هذا العصر هو الأساس الذي قام عليه العصر الحديث، وحدد معنى النهضة بأنها مثل أعلى ثقافياً, يخص الفرد, لا بصفته جزءاً من جماعة بل بصفته فرداً, يعتمد قدراته وكفاءته الشخصية، وتلك الصفة الفردية هي التي تجعل من الفرد ذا شأن, دون اعتماده على طبقة أو طائفة أو مهنة, ليوصف بدلالة فرديته هذه بأنه نهضوي مغامر، مجدد، عظيم...الخ[2]. وذهب **جيري بروتون** إلى وصف عصر النهضة عبر وصفه لأحد الأعمال الفنية المميزة فيه، بأنه عمل عندما ننظر إليه: "نلحظ بزوغ

1- جيري بروتون. مصدر سابق الذكر. ص15.
2- المصدر السابق. ص ص16-18.

شمس الهوية ونزعة الفردية الحديثتين"[1]، ويتضح مقصده أكثر في قوله في موضع آخر، إن (اختراع الطباعة) في ذلك العصر، جعل منه عصر "انتشار أفكار جديدة في مطبوعات..كان من شأنه كذلك أن يثير حالة من عدم الاستقرار والشك والقلق، مما يدفع الفنانين والمفكرين إلى مزيد من التساؤل عن هويتهم"[2]، وسيتضح معنى كلمة (النهضة)، والأبعاد الاجتماعية، ثم السياسية، لظهور النزعة الفردية وبزوغ شمس الهوية والتساؤل عنها، بشكل أكثر دقة ووضوحا وتحديدا، لو تفحصنا ما تخفيه هذه النهضة وراءها من انقلاب عميق في البناءات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية لهذا العصر.

إن ازدهار الآداب والفنون, وانبعاث الثقافات الإغريقية والرومانية, وتنامي الاتجاه الشخصي والشعور بالفردية, مسائل ارتبطت كلها في ظهورها في العصر الحديث، ارتباطاً وثيقاً بظهور نمط جديد من العلاقات الاجتماعية في أوربا هي العلاقات الرأسمالية التي راحت تحل تدريجيا محل العلاقات الإقطاعية. ولم يحدث هذا الانتقال في أوربا من نمط الإنتاج الإقطاعي إلى نمط الإنتاج الرأسمالي بشكل طفرة في التاريخ، ولكنه حدث بشكل تدريجي متتابع، حيث ولدت ملامح العلاقات الرأسمالية الجديدة وتبلورت في أحضان المجتمع الإقطاعي قبل القرن الخامس عشر1400، وتمتعت هذه العلاقات الرأسمالية اعتباراً من هذا التاريخ، بنوع من النفوذ في المجتمع الأوربي، لاسيما بعد أن أصبح الاقتصاد التجاري **الميركانتيلي** يحظى بالصدارة هناك. ويعني ذلك، أن عصر النهضة الأوربية، يبتدئ من تاريخ تمتع العلاقات الرأسمالية بنوع من النفوذ في أوربا مع مطلع القرن الخامس عشر. ومع ذلك، لا بد من التذكير بضرورة تجنب تعميم ذلك على المجتمعات الأوربية كلها، إذ لم يكتب لنمط الإنتاج الرأسمالي وعلاقاته الحظ في التمتع بمثل هذه المكانة في

1- المصدر السابق. ص7.
2- المصدر السابق. ص10.

جميع البلدان الأوربية في وقت واحد. إذ تفاوت تاريخ ابتداء عصر النهضة من بلد أوربي إلى آخر، فإذا كان هذا العصر قد بدأ في ايطاليا وهولندا في وقت مبكر من القرن الخامس عشر, فقد بدأ في وقت لاحق لهذا القرن في بلدان أوربية أخرى. وانعكس ارتباط ظهور عصر النهضة بظهور نمط الإنتاج الرأسمالي وعلاقاته في خصائص اقتصادية واجتماعية وسياسية وثقافية مميزة, أسهم في تكوينها ذلك النمط وعلاقاته، وستحك هذه الخصائص, بلا أدنى شك, ظروف نشأة المستوى السياسي للظاهرة القومية في أوربا والذي بلغ ذروته وقمة نضجه وتطوره بقيام أنموذج الدولة القومية هناك. ويعني ذلك أن نشأة المستوى السياسي للظاهرة القومية في أوربا عصر النهضة, بمجموعة كبيرة من العوامل, منها عوامل اقتصادية تمثلت بظهور الرأسمالية, وعوامل اجتماعية تمثلت بظهور البورجوازية, وعوامل سياسية تمثلت بظهور الملكية المطلقة وفكرة الدولة الوطنية/القومية, وعوامل ثقافية تمثلت بإحياء الثقافات الإغريقية والرومانية مع الاهتمام بالعلوم الطبيعية, لتنتهي جميعاً إلى خدمة بناء الدولة القومية.

أولاً: العوامل الاقتصادية

لقد كان عصر النهضة الأوربية, عصر ميلاد نمط الإنتاج الرأسمالي وعلاقاته التي قامت على قاعدة اقتصادية تمثلت بالاقتصاد الرأسمالي التجاري (الميركانتيلي) **الذي يقوم على الأسس التالية:**

1- الاعتقاد بأولوية الثروة النقدية, أو بالأحرى أولوية الثروة الناجمة عن امتلاك المعادن الثمينة المسكوكة في شكل نقود كالذهب والفضة التي يمثل الحصول عليها الأساس الذي يقوم عليه ثراء الدولة. وبذلك، فإن الدولة لن تكون قادرة وقوية اقتصادياً, إلا إذا امتلكت اكبر قدر من المعادن الثمينة، ليغدو الهدف الأساس لكل نشاط اقتصادي للدولة، هو الحصول على هذه المعادن الثمينة وامتلاكها.

2- الاعتقاد بأن الحصول على المعادن الثمينة, هو النشاط الذي ينبغي أن تعتني به الدولة والقائمون على شؤون الحكم فيها عبر إصدار قرارات وأوامر سياسية تتولى تنظيم وتنسيق وقيادة جهود الأمة لبلوغ هذا الهدف, وربما, على أساس من هذا, يمكن القول إن النشاط الاقتصادي في هذه المرحلة كان يميل على حد تعبير المختصين إلى نوع من أنواع "اشتراكية الدولة الملكية".

3- إن الدولة في ظل الاقتصاد الرأسمالي التجاري, تعمل على تحقيق أهدافها هذه, بوضع خطط مسبقة, تستهدف الحفاظ على ما يتوافر لهذه الدولة من المعادن الثمينة داخلها، والسعي للحصول عليها من الخارج في حال الافتقار إليها في الداخل. لذلك، فقد مال النشاط الاقتصادي في عصر النهضة, وبتوجيه من الدولة, إلى السيطرة على المناجم التي تحتوي على هذه المعادن واستغلالها في أي مكان تكون فيه, داخل الدولة وخارجها، وضمان دخول اكبر كمية من تلك المعادن إلى البلاد, وبالمقابل الحيلولة دون خروجها منها. وفرض ذلك على الدولة إتباع سياسة

اقتصادية ذات اتجاهين هما: اتجاه تشجيع الصادرات في حقلي الصناعات والمعادن الثمينة التي يجري التنقيب عنها، واتجاه تقليل الواردات من الصناعات الأجنبية وزيادتها من المواد الأولية والمعادن الثمينة.

4- إن الدولة يجب أن تشجع سياسة تصدير المنتجات الصناعية لتحقيق التوازن الاقتصادي, وأن تقوم في هذا المجال, بإسناد التصنيع بكل الأشكال, لتخفيض كلفة الإنتاج بما يضمن بيع البضائع المصنعة بأرخص الأثمان، وتقليل الاستيراد إلا ما يتصل بالحصول على المواد الأولية اللازمة للصناعة.

5- إن الدولة يجب أن تعمل على تحقيق هذه الأهداف بوسائل مختلفة في مقدمتها امتلاك مستعمرات تحصل منها على المعادن الثمينة (مثال ذلك، استيلاء البرتغاليين على البيرو ونهب الآثار الحضارية المصنوعة من الذهب التي كانت تمتلكها قبائل الانكا), وتوسيع سوق التصدير للمنتجات الصناعية، والحصول من تلك المستعمرات على المعادن الأولية اللازمة للصناعة بأرخص الأسعار, فضلاً عن الحصول على الأيدي العاملة الرخيصة وغيرها.

6- إن الدولة يجب أن تعمل على تحقيق هذه الأهداف ولو أدى ذلك إلى تعارض وتصادم مصالحها وسياساتها القومية مع المصالح والسياسات القومية للدول الأخرى، وهو ما جعل التنافس ثم الصراع الاستعماري بين الدول الرأسمالية العلامة الفارقة لهذا العصر. ولم يكن لهذا التنافس أن ينتهي, بأي حال من الأحوال, إلى أي شكل من أشكال التوازن بين هذه الدول، لأن القاعدة كانت تحكمه، هي على حد القول المفكر الفرنسي **مونتين**: **ليس باستطاعة أحد أن يربح إلا ما يخسره الآخر**، وهذا ما جعل الحروب السمة الغلبة على سياسات هذا العصر وأوضاعه.

وفي كل الأحوال, فان الخصائص التي ترتبت على العوامل الاقتصادية, لعصر النهضة كانت جميعها في خدمة مشروع إقامة دولة ذات اقتصاد قوي, الأمر الذي سيوفر القاعدة المادية للدولة الوطنية/القومية القادمة في القريب.

ثانياً: العوامل الاجتماعية

إذا كان للنظام الرأسمالي وعلاقته في ظل الرأسمالية الميركانتيلية, آثارهما على المستوى الاقتصادي، فقد كانت لهما آثارهما أيضا على المستوى الاجتماعي. ولعل أبرز تلك الآثار، انحدار أصحاب الدخول الثابتة إلى الفقر النسبي، وصعود التجار والماليين والمنتجين والفلاحين إلى الثراء، وهو ما تسبب في تغيير مواقع وتأثير الطبقات الاجتماعية وأدوارها في المجتمعات الأوربية في ذلك العصر. وشمل ذلك الانحدار فئة رجال الكنيسة أيضا, حيث تمت مصادرة الأملاك الهائلة للكنائس ورجال الدين من قبل الملوك أثناء حركة الإصلاح الديني التي كانت هي الأخرى عاملا من عوامل ظهور وتطور المستوى السياسي للظاهرة القومية في أوربا، وهو ما حصل, بشكل خاص, في البلدان التي تبنت حكوماتها وكنائسها المذهب البروتستانتي بأشكاله المختلفة، وانشقت عن سلطة البابا والكنيسة الكاثوليكية في روما، وبخاصة حكومات وكنائس انجلترا واسكتلندا والسويد وهولندا والإمارات الألمانية.

وبعبارة أوضح, إن الانقلاب الذي حدث في المراكز الاقتصادية الاجتماعية للطبقات الاجتماعية، انتهى إلى تحول في مراكزها وأدوارها الاجتماعية, إذ فقدت طبقة النبلاء وفئة رجال الدين مراكزهما الراجحة وأدوارهما المؤثرة التي كانتا تتمتعان بها في العصور الوسطى لصالح الطبقة الوسطى التي سميت فيما بعد بالطبقة البورجوازية. وحصل هذا التحول في جانب منه بسبب تدفق المعادن الثمينة إلى البلدان الأوربية, نتيجة للسياسة الاقتصادية التي اشرنا إليها من قبل، حيث اقترن هذا التدفق بارتفاع الأسعار فيها ارتفاعاً مفاجئاً، وحمل هذا الارتفاع في ثناياه الغنى لطبقة جديدة على حساب النبلاء الذين لم تعد بدلات إيجار أراضيهم كافية لسد احتياجاتهم الكبيرة، فاضطروا بسبب التدهور الاقتصادي إلى بيع أراضيهم لتوفير ما يلزم لتأمين متطلبات حياتهم المترفة والحفاظ على مراكزهم الاجتماعية, وكانت الأراضي التي بيعت

من الكثرة بمكان مما أدى إلى انخفاض أثمانها فتضرر مالكوها من النبلاء من ذلك ضررا مضاعفا. وكانت الطبقة البورجوازية التي بدأت تتمتع بالرخاء المادي هي الشاري الأكبر لهذه الأراضي التي كانت تعاني من الانخفاض الكبير والمستمر في أثمانها، وبذلك، فقد كان الوجه الآخر لنمو القدرات الاقتصادية للطبقة البورجوازية، هو اكتسابها أيضا مكانة وقوة وأدوارا اجتماعية ومن ثم سياسية.

وينبغي أن لا نغفل هنا ملاحظة الدور الذي لعبته الإدارة الملكية (الدولة) في إضعاف طبقة النبلاء (الإقطاعيين) اقتصاديا واجتماعيا وسياسيا، إذ غالبا ما كانت رغبة الملوك (الدولة) في توسيع نطاق هيمنتهم, تصطدم بالنزعة المحلية اللامركزية للنبلاء الإقطاعيين التي لم يكن تجاوزها ممكنا دونما صعوبات، اتخذت في بعض الأحيان شكل الحروب بين الملوك والنبلاء، وعلى أساس ذلك مثلاً, انتهز ملك فرنسا فرصة حرب المائة عام, ليصادر إقطاعيات عدد كبير من النبلاء ممن لم يظهروا ولاءهم له في هذه الحرب. ولاشك أن الطرف المستفيد من ذلك كله، هو البورجوازية التي راحت تحتل تدريجيا موقع الصدارة داخل المجتمع, مستفيدة من الدور الذي اضطلعت به في سد الاحتياجات المالية المتزايدة للدولة, كدفع مرتبات أعضاء البيروقراطية الحكومية الملكية، وسد نفقات حروب الملك الداخلية مع النبلاء الإقطاعيين والخارجية مع الدول الأخرى.

وانتهت هذه التحولات الاجتماعية في نتائجها إلى تركيز السلطة السياسية في إطار دولة وطنية/قومية يقف على رأسها الملك الذي أصبح بحاجة إلى البورجوازية لضمان سير الإدارة، وسد نفقات حروبه الداخلية والخارجية، فضلا عما ترتب حتميا على الحروب الدينية- المذهبية والنزاعات بين العائلات الإقطاعية الكبرى ذات الطبيعة الانقسامية التي تهدد وحدة إقليم الدولة الملكية، من تقوية السلطة المركزية للملك للحفاظ على وحدة المملكة بوصفها مقدمة وأساسا لوحدة للدولة الوطنية/القومية الناشئة.

ثالثاً: العوامل الثقافية

مع تتابع التحولات الاقتصادية والاجتماعية وتطورها وازديادها في ظل النظام الرأسمالي وعلاقاته, حدثت أيضا تحولات ثقافية شهدها هذا العصر **وكان في مقدمتها:**

1- الاهتمام بالأعمال الفكرية الإغريقية والرومانية، وهو ما اقتضى القيام بمهمتين متلازمتين **ومتكاملتين هما:**

أ- مهمة العناية باللغة الإغريقية بعد أن كانت اللغة اللاتينية هي اللغة السائدة في الأوساط الثقافية في العصور الوسطى.

ب- مهمة جمع المخطوطات القديمة بحملات بحث واستكشاف عن مخطوطات ومؤلفات الإغريق والرومان أمثال أفلاطون وأرسطو وشيشرون، حيث برزت هنا الفلسفة الأفلاطونية على حساب الفلسفة الأرسطوطاليسية المسيحية التي غمرت معارف وثقافة العصور الوسطى, وهيمنت عليها.

2- الاهتمام بالعلوم الطبيعية، لاسيما علوم الفلك والميكانيكا والفيزياء والهندسة، **وأدى هذا الاهتمام إلى:**

أ- تثبيت أسس العلم الوضعي على حساب العلوم اللاهوتية الدينية التي سادت العصور الوسطى، وهو ما ساعد بدوره على تبديد العلوم الأرسطوطاليسية القديمة.

ب- اعتماد العقل كأداة وفيصل في معرفة العالم والإنسان, وهو ما أدى إلى تقوية النزعة العقلانية في وجه النزعات الغيبية اللاهوتية.

وتعززت هذه الاهتمامات الثقافية الجديدة بفضل حركة الإصلاح الديني-المذهبي التي أعادت المسيحية بموجبها تقديم نفسها بصيغة جديدة تتماشى ومستجدات

العصر, وهي الصيغة البروتستانتية التي انتهت إلى تأكيد سلطة رأس المال بدلاً من سلطة الإقطاع التي كانت تؤكد عليها الصيغة الكاثوليكية للمسيحية. حيث قامت الحركة الإصلاحية البروتستانتية على أساس يفيد بضرورة تبسيط مجموع العقيدة المسيحية, واعتبار الدين أمرا شخصياً داخلياً عميقاً, وتبسيط نظام الطقوس الدينية المعقد الذي عرفته الكنيسة الكاثوليكية في العصور الوسطى. وكان قد تزعم هذه الحركة كل من الألماني مارتن لوثر والفرنسي- السويسري جان كالفن, اللذان جعلا طريق الإيمان والخلاص خارج دائرة الكنيسة الكاثوليكية. **وقد اتفق كلاهما على:**

- تأييد الاتجاهات الرأسمالية التجارية ثم الصناعية السائدة في عصرهما، بتأكيدهما على قدسية العمل اليدوي، وقولهما بأن الفائدة والربح في النشاط الحر للأفراد حلال, بعد أن كانت أنظمة الكنيسة الكاثوليكية في العصور الوسطى قد حرمتهما.

- تأييد النزعة الفردية كقيمة فريدة شهدها العصر عبر التأكيد على الطابع الفردي والشخصي للدين، بما يجعل التدين وممارسة طقوس الدين وقراءة وتفسير وفهم الكتاب المقدس، مسائل شخصية لا يحتاج المرء فيها إلى وسيط بين الإنسان والرب, ولا دور للكنيسة أو رجال الدين فيها.

- تأييد سيادة الدولة الوطنية/القومية بتأكيد الفصل بين الدين والسياسة في الحياة الاجتماعية (العلمانية).

وبقدر تعلق الأمر بتأثير حركة الإصلاح الديني- المذهبي البروتستانتية على ظهور المستوى السياسي للظاهرة القومية في أوربا, **فقد أدت هذه الحركة إلى:**

- منع المؤسسة الدينية المسيحية، في إطار التنظيم الكنسي, من التدخل في الشؤون الحياتية المدنية, السياسية منها والثقافية والاقتصادية، واقتصار أدوار الكنيسة ووظائفها على الجوانب الدينية التعبدية في الحياة الإنسانية.

- تقوية سلطة الحكام السياسيين الزمنيين (الزمنيين) وتدعيم نفوذهم, بتخليصهم من منافسة رجال الدين وتدخلاتهم في الشؤون الزمنية السياسية، وهو ما انتهى تلقائيا إلى تقوية سلطة الدولة الوطنية/القومية في مواجهة السلطة الكنسية.

- تقوية الروح الوطنية/القومية والحس الوطني/القومي المشترك لدى الجماعات الوطنية/القومية الأوربية، وخصوصا تلك التي اعتنقت المذهب البروتستانتي، بعد أن بدأت الحركة الإصلاحية البروتستانتية نشاطا واسعا لترجمة الكتاب المقدس من اللغة اللاتينية إلى اللغات الوطنية/القومية الأوربية، مما ساعد على نشر هذه اللغات وتعميق إحساس الناطقين بكل لغة منها بوحدتهم وتميزهم، وهو ما كان أساساً أوليا مهماً لخلق ثقافات وطنية/قومية متمايزة. وبالنتيجة، فقد استجابت حركة الإصلاح الديني- المذهبي البروتستانتية للشعور الوطني/القومي الناشئ والمتزايد، فلم تصبح الكنيسة البروتستانتية مؤسسة عالمية على غرار الكنيسة الكاثوليكية البابوية في روما, بل تعددت وتنوعت الكنائس البروتستانتية بما يتطابق مع تعدد وتنوع الكيانات الوطنية/القومية الأوربية بكل مقوماتها, بما فيها اللغة, لتصبح الكنائس البروتستانتية المستقلة، مؤسسات دينية وطنية/قومية تماما.

وكانت مجموعة الخصائص الثقافية والفكرية لعصر النهضة الأوربية متصلة بالخصائص والعوامل الأخرى بأشكال ومستويات متنوعة، وتبدو هذه الصلة واضحة في الاهتمام باللغة الإغريقية, الذي لم يكن هدفاً بحد ذاته, بل مثل ضرورة تقترن بالحرص على انبعاث اللغات الوطنية/القومية. وكان للاهتمام بالعلوم

الطبيعية والنزعة العقلانية في هذا العصر, صلة بالاعتبارات الاجتماعية التي شهدها العصر نفسه، حيث اتصل ذلك الاهتمام بالمساعي الرامية لتمجيد قيمة الإنسان الفرد الذي يطمح لأن يكون مهيمناً على العالم والكون, ولا يمكن لهذا الاهتمام بالعلوم الطبيعية والنزعة الفردية أن يكون منفصلا ولا حتى بعيداً عن مثل هذه المساعي. ولم يكن هذا الاهتمام بعيداً أيضا عن هدف الكسب المادي, بوصفه ديدن إنسان عصر النهضة الذي أخذ يسعى إلى اكتشاف المجهول في الطبيعة للهيمنة عليه, جنباً إلى جنب مع سعيه للحصول على الثروة. وكانت هذه الخصائص كلها في خدمة تعزيز وجود الدولة الوطنية/القومية ذات السلطة المركزية حتى كاد الطابع المركزي للسلطة السياسية يشكل العلامة الفارقة والخاصية الأساسية للمجتمعات الأوربية في هذا العصر.

رابعاً: العوامل السياسية

لا شك أن التحولات الاقتصادية والاجتماعية والثقافية لهذا العصر, استدعت حدوث تحولات مهمة موازية لها على مستوى السلطة السياسية، فقد ازدادت قوة الملك في بلدان فرنسا واسبانيا وانجلترا, التي كانت شخصية الملك فيها، **تجمع فيها ثلاث خصائص هي:**

الخاصية الدينية:

فالملك مقدس بقدر كونه وكيل الله بما يمنحه الحق في التدخل بشؤون الكنيسة، بل وحتى إدارتها كما حدث في انجلترا منذ عهد هنري الثامن (1491-1547م) الذي أعلن عام 1534 انفصال بريطانيا عن الكنيسة الكاثوليكية، وأسس الكنيسة البريطانية الوطنية/القومية المستقلة المعروفة باسم (الكنيسة الانجليكانية) التي أوكلت رئاستها إلى ملك بريطانيا شخصيا، وليس لأي من رجالها، ولا حتى إلى بابا روما نفسه.

الخاصية المطلقة:

فالملك هو المتمتع بسلطة مطلقة, بما يمنحه الحق في إصدار القوانين والأوامر باسمه وبإرادته دون الحاجة إلى تعليل ولا تسبيب.

الخاصية الإقطاعية:

فالملك هو السيد الأعلى تماماً كما هو الحال بالنسبة للسيد الإقطاعي بما يضعه على قمة الهرم الاجتماعي.

ولكن احتفاظ الملك بهذه الخصائص, لم يعفه مما فرضته عليه تلك التحولات من ضرورات إعادة تنظيم السلطة السياسية تنظيما جديدا، حيث بات كل ما يفعله الملك في عصر النهضة، يخضع لنوع من التحضير داخل مجالسه التي تميزت بأنها كانت تضم مجموعة من الرجال الذين تقودهم في نشاطهم مبادئ وأعراف وقوانين، جعلت منهم نوعاً من الجماعات الوطنية/القومية. وانتهى ذلك كله إلى تجسد المستوى الوجودي السياسي للظاهرة القومية في عصر النهضة في صورة دولة وطنية/قومية ذات سلطة مركزية مطلقة، ويمكن التعرف على واقع هذه الدولة من مراجعة التفسيرات المتعددة لنشوء السلطة المركزية المطلقة للملك. ولعل التفسير الأرجح بينها هو التفسير القائل بأن السلطة في هذه الدولة الوضعية الوطنية/القومية, كانت ثمرة تطور تاريخي اجتماعي اقتصادي سياسي غير هادئ, انتهى بتحديث المؤسسات السياسية والاقتصادية والاجتماعية بالشكل الذي انتهى بالنتيجة إلى تعزيز الطابع المركزي المطلق لسلطة الملك ومن ثم الدولة فيما بعد.

ويشير هذا الواقع إلى وجود إقطاع قوي قبل عصر النهضة، كان يستغل الفلاحين سياسياً واقتصادياً واجتماعيا بموجب نظام القنانة القائم على الريع العيني، ولكن هذا النظام اضمحل عبر تطور تاريخي طويل، وحل محله نظام للعمل القائم على الريع النقدي، تحرر بموجبه الفلاحون ليصبحوا مستأجري أراض أحرار, بعد أن كانوا أقناناً مملوكين للإقطاعي، واتفقت هنا مصالح الإقطاعيين (النبلاء) مع الدولة (الملك) للوقوف في وجه تمردات الفلاحين وثوراتهم. وبقدر ما أبقى هذا الاتفاق على قوة نسبية للإقطاع, فقد زاد في قوة الدولة متمثلة في شخص الملك الذي استطاع بفضل ماكنته السلطوية المهيمنة, المتمثلة بالدولة ومؤسساتها البيروقراطية والعسكرية القمعية, أن يزيد في قوته التي دعمتها وزادتها جملة عوامل مساعدة ومكملة شهدها العصر, مثل إقامة الأنظمة البيروقراطية والقانونية والضريبية،

وتأسيس الجيش الوطني/القومي، وظهور الشركات التجارية والورش الصناعية، وكانت هذه العوامل كلها، نتاجا للتحديث في المؤسسات البيروقراطية والقانونية والضريبية والعسكرية والتجارية والصناعية. وعملت عناصر التحديث هذه على تعزيز الطابع المركزي المطلق لسلطة الدولة الوطنية/القومية, فضلاً عن دور الاقتصاد الميركانتيلي في دفع الدولة إلى إتباع السياسات الحمائية التدخلية على نطاق واسع في الشؤون الاقتصادية, مما ترتب عليه تسهيل الانتقال من السياسة البلدية (المحلية) إلى السياسة الوطنية/القومية. لذلك يقال إن الشركات التجارية كانت تمثل جيوشاً للدولة والملك، وأن الورش الصناعية كانت تمثل جيوش احتياطية للدولة، أما التجارة فهي (حرب الأموال)، وهكذا بدت الدولة, في آن واحد, ذاتاً وموضوعاً للسياسة الاقتصادية الميركانتيلية.

إن هذا الدور الواسع الذي راحت الدولة تضطلع به تدريجيا في الحياة السياسية (تصفية الإقليمية الإقطاعية), والحياة الاقتصادية (السوق القومية الموحدة، والتشريعات الضريبية الموحدة، والسياسة الحمائية الوطنية، وتشجيع التجارة والصناعة الوطنية), هو الذي جعل منها القوة الرئيسية في المجتمع لتبدو بالتالي في شكلها السياسي الوطني/القومي ذي السلطة المركزية المطلقة. ووجدت في إطار مؤسسات هذه الدولة وتنظيماتها في هذا العصر, مجالس عامة إلى جانب مؤسسة الملك بذاتها ومجالس الملك، وبقدر ما كانت المجالس الملكية تعبر عن سلطة الملك المطلقة, كانت المجالس العامة ذات سلطات مجتمعية معادلة وموازية لهذه السلطة الملكية المطلقة, خصوصاً بعد أن باتت هذه المجالس العامة تتمتع بطابع تمثيلي يمثل فئات الشعب إلى حد ما، حيث كانت كل جماعة انتخابية تقوم بتحرير دفتر تظلمات يقدم إلى نائبها في هذا المجلس، وكانت تلك الدفاتر تجمع وتُحرر في دفتر واحد هو الدفتر الوطني/القومي, وكثيراً ما كان الملك يصدر الأوامر للإجابة على

التظلمات المدونة في هذا الدفتر الوطني/القومي. ثم توسعت اختصاصات المجالس العامة، لتبدأ منذ عام 1484 بتقديم الرأي وتقترح المشاريع المتعلقة بولاية العهد وتنظيم الدولة والتصويت على الضرائب ودورية انعقاد المجالس وغيرها. ووجدت أيضا البرلمانات إلى جانب المجالس العامة، ثم تطورت التنظيمات والمؤسسات السياسية والبيروقراطية للدولة الوطنية/القومية, الأمر الذي يكشف عن نزوع واضح لتكوين هذه الدولة بمفهومها الحديث، وستتهيأ إمكانية ذلك التكوين بشكل أفضل عندما يبدأ مفهوم (الشأن العام)، يحل ويشيع في جميع المجالات ليتوارى وراءه ويتراجع كل مفهوم (الشأن الخاص) المرتبط بشخص وسلطة الملك. ويعد قيام الجيش الوطني/القومي, مصداقاً لهذه الحقيقة, وكذلك الحال بالنسبة لمبدأ فرض الضريبة العامة على المواطنين، وتأكيد هيمنة الدولة العسكرية والاقتصادية على أقاليمها ومواطنيها جميعا.

ويمكن أن نستنتج مما تقدم أن العوامل التي خلقت الظروف المناسبة لنشأة وتطور المستوى السياسي للظاهرة القومية في أوربا عصر النهضة والحداثة، قبل غيرها من المجتمعات الأخرى خارج النطاق الحضاري الأوربي, تتلخص بما يلي:

- الثورة الاقتصادية الرأسمالية، التجارية (الميركانتيلية) أولا ثم الصناعية, وصعود الطبقة الوسطى (البورجوازية) إلى مركز الصدارة في المجتمع الأوربي.

- ظهور السلطة الملكية المركزية وتراجع سلطة النبلاء والإقطاع.

- انتصار السلطة السياسية الزمنية على السلطة الدينية الكنسية.

- انتصار الفكر العقلاني الذي حملته حركة الإصلاح الديني البروتستانتية وحركة التنوير.

وبتأثير هذه العوامل ونتائجها مجتمعة ومتفاعلة, مر المستوى السياسي للقومية في أوربا النهضة والحداثة, **بأربع مراحل تطورية تاريخية تتناسب والمراحل الأربع للتطور التاريخي الأوربي الحديث وهي:**

المرحلة الأولى:

وتمتد من القرن الثالث عشر الميلادي إلى القرن الثامن عشر (1200-1700م), حيث شهدت هذه المرحلة تفكك الإمبراطوريات القديمة وانحلالها, ثم قيام الإمارات الإقطاعية المتنافسة والمشتتة وانهيارها فيما بعد, لصالح أمراء أقوياء, تمكنوا من السيطرة على سلطة الممالك وتوحيدها, في شكل دولة تحكمها أسرة ملكية لها شخصيتها المستقلة وهويتها في ظل سلطة مركزية مطلقة.

المرحلة الثانية:

وتمتد من القرن الثامن عشر الميلادي وحتى القرن التاسع عشر (1700-1800م), حيث شهدت هذه المرحلة الثورات الوطنية/القومية الغربية التي بدأت خارج القارة الأوربية وتحديداً في القارة الأمريكية الشمالية التي ثار سكانها مطالبين بالاستقلال عن السلطة الاستعمارية البريطانية، معلنين حقهم في إقامة دولة مستقلة ذات سيادة, يكون للأمة الأمريكية فيها حق تقرير المصير والسيادة، لتتلو ذلك الثورة الفرنسية التي أسقطت نظرية الحق الإلهي للملوك, وأقامت دولة جديدة على أساس الفكرة الوطنية/القومية ومبادئ الحرية والديمقراطية والسيادة الشعبية.

المرحلة الثالثة:

وتمتد من أواسط القرن التاسع عشر الميلادي وحتى بدايات القرن العشرين (1850-1900م), حيث شهدت هذه المرحلة انتشار الفكرة الوطنية/القومية ونظرية الحقوق السياسية للأمة (حق تقرير المصير, حق إقامة الدولة الوطنية/القومية, حق السيادة للأمة) في المجتمعات الأوربية كلها, وهو ما حدث في جانب أساس منه بفعل التأثير المزدوج للثورة الفرنسية ونظامها السياسي الجديد.

وهو التأثير الذي اتخذ صورتين:

- **الصورة الايجابية** بفعل المثال والأنموذج الذي قدمته هذه الثورة، وحذت حذوه الأمم الأوربية واقتدت به في إقامة دولها الوطنية/القومية الموحدة المستقلة.

- **الصورة السلبية** بفعل السياسات الاستعمارية التي مارستها هذه الثورة لفرض سيطرتها على الأمم الأوربية وإخضاعها لسلطانها.

فكانت الدعوة الوطنية/القومية السياسية أساساً لحركات الاستقلال المسلحة التي كونتها تلك الأمم الأوربية للتصدي للسياسة الاستعمارية الفرنسية والتخلص من هيمنتها، مما جعل تلك الحركات احد أهم الأسس التي تكونت عليها الدول الوطنية/القومية الأوربية الحديثة التي كانت أبرزها دول ايطاليا وألمانيا.

المرحلة الرابعة:

وتمتد من بدايات القرن العشرين الميلادي وحتى نهايته (1900-200م)، وهي مرحلة انتشار الدعوة الوطنية/القومية السياسية بين الأمم خارج القارة الأوربية, ونجاحها في ظل ظروف الحربين العالميتين الأولى والثانية والحرب الباردة ثم الوفاق الدولي في تأكيد حقها في إقامة دولها الوطنية/القومية الموحدة المستقلة، وهو حق اعترفت به القوى الدولية الكبرى, وهي في الغالب أوربية الانتماء جغرافياً وحضارياً أو كليهما معاً, لكنها فعلياً حاولت مقاومته والوقوف في طريقه, كل منها من منطلقات مختلفة ولأهداف وأسباب متباينة.

وإذا كانت الصلة قد انعقدت في تاريخ أوربا القومي السياسي الحديث والمعاصر، بين مرحلة بلوغ المجتمعات والأمم الأوربية المستوى الوجودي السياسي للارتباط القومي, ومرحلة ظهور المطالب الديمقراطية لتلك المجتمعات والأمم، فقد انعقدت الصلة في مجتمعات العالم الثالث عموماً, والمجتمعات العربية خصوصا, بين بلوغها المستوى الوجودي السياسي الوطني/القومي، وظهور المطالب الاستقلالية التحررية. حيث كان دعاة القومية السياسية الأوربيين في القرن التاسع عشر قوميين ديمقراطيين، بينما كان دعاة القومية السياسية في العالم الثالث في أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين قوميين استقلاليين, من دون أن ننسى هنا, أن الثورة القومية الاستقلالية هي الممهد والمؤسس الأول للمطالب القومية الديمقراطية. ولكن علينا أن نتذكر دائماً أن الحضارة الأوربية الحديثة.

وإذا كانت قد أكسبت الفكرة والرابطة القومية المجردة طابعاً سياسياً عملياً حين ربطت بينها وبين الجماعات القومية (الأمم) في تكوين دولها الوطنية/القومية, فإنها وقعت في خطأين:

الخطأ الأول:

إن الحضارة الأوربية الحديثة، أقرت بحق الأمم الأوربية في تكوين دولها الوطنية/القومية واعترفت به، لكنها أنكرت في المقابل حق الأمم الأخرى في ذلك ورفضت الاعتراف به، حيث كانت تدافع عن هذا المبدأ وتحرص على تحقيقه في أوربا, بقدر ما تحاربه وتحرص على منع تحقيقه في آسيا وأفريقيا وأمريكا اللاتينية.

الخطأ الثاني:

إن الحضارة الأوربية الحديثة، أضفت على الدعوة الوطنية/القومية في مستوييها الفكري والسياسي طابعاً عنصرياً متعصباً, حين ربطت بين قوميتها وفكرة التفوق العنصري الأوربي, لتجعل من هذه الفكرة مدخلاً لإعلان مسؤولية الأمم الأوربية عن تطوير المجتمعات المتخلفة والوصاية عليها ووضعها على طريق التحضر، وكان هذا الزعم شعاراً تسترت وراءه السياسات الاستعمارية الغربية في شتى صورها العسكرية والاستيطانية والاقتصادية أو جميعها معاً.

وفي الأحوال كلها, فإن العوامل التي أدت إلى وصول أوربا إلى المستوى الوجودي السياسي للظاهرة القومية، أحدثت أيضا نهضة كبرى، تطلبت ظهور وصعود قوى جديدة في إطار الدولة الوطنية/القومية لتحل محل قوى قديمة لم يعد لديها القدرة على التكيف مع طبيعة هذه الدولة أو الاستجابة لمتطلبات العصر، فظهرت: البرجوازية بدل الإقطاع, وسلطة الشعب بدل سلطة الملوك المطلقة, والعلمانية بدل

السلطة الدينية الكنسية, والفكر المادي بدل الفكر المثالي, والعقل الناقد بدل العقل المستسلم, والقوى الوطنية/القومية ودولتها الوطنية/القومية الحديثة بدل القوى الإقطاعية الكنسية ووحدتها السياسية القديمة. وإذ انتهى المستوى الوجودي السياسي للظاهرة القومية إلى نشوء الدولة الوطنية/القومية, فقد قامت الأخيرة على أركان جديدة هي: الشعب, الإقليم, الحكومة, السيادة. وبذلك، حلت الدولة الوطنية/القومية الحديثة هذه تدريجيا، محل الأشكال المختلفة القديمة لأنظمة الحكم في أوربا (إمارات ممالك، إمبراطوريات) التي كانت أركانها الأرض والشعب والسلطة التي تكون كلها بيد الحاكم، مما يجعل سلطة فيها وعليها، سلطة شخصية وفردية ومرتهنة بيد الفرد الحاكم وإرادته المطلقة.

لقد أدت التغييرات الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والسياسية في أوربا الحديثة, المنتقلة من العصر الإقطاعي إلى العصر الرأسمالي التجاري ثم الرأسمالي الصناعي إلى تغيير هذه الصور الشخصية للحكم, ومهدت لولادة الفكرة الحديثة للدولة. وتطورت في الوقت نفسه الروابط والأفكار والمشاعر الوطنية/القومية من حالتها النظرية المجردة, لتكتسب بعداً سياسياً عملياً, تأسس في أوربا على الحقوق الثلاثة للجماعة الإنسانية الوطنية/القومية آنفة الذكر **والتي اقترنت بالأركان الأربعة للدولة الحديثة، حيث إن:**

الشعب:

وهو الجماعة الاجتماعية-السياسية بعد إعادة صياغتها في صورة جديدة هي صورة الأمة, أي الجماعة البشرية ذات المقومات المادية والمعنوية المشتركة, المؤهلة لتكون وحدة اجتماعية- سياسية واحدة متحدة ومميزة عن الجماعات الأخرى، وتسعى للاعتراف لهذا الشعب- الأمة بحقه في تقرير مصيره.

الإقليم:

وهو الرقعة الجغرافية التي يعيش عليها الشعب- الأمة، أو يرغب في العيش عليها لأنه أخرج منها قسرا، اعتقادا منه بارتباطه بها تاريخيا، ويطمح للاعتراف له بحقه في العيش على إقليمه الجغرافي التاريخي هذا بحرية. ولكن الشعب-الأمة الذي يقرر مصيره بنفسه، ويقرر العيش بحرية على إقليمه التاريخي، وإقامة دولته الوطنية/القومية عليها, لا يمنح هذا الحق في هذا النطاق الجغرافي إلا لنفسه وليس لغيره ولا لمن هم من خارجه، فهو إذا يحكم نفسه بنفسه بوصفه أمة موحدة على إقليمها الجغرافي وتمتلك السيادة على ذاتها وإقليمها وسلطتها ولا تتخلى عنها لأحد.

السلطة الحاكمة:

وهي الهيئة المسؤولة عن إدارة شؤون الشعب - الأمة، وتنظيم علاقاته وتفاعلاته داخليا وخارجيا، وينفرد الشعب- الأمة بحقوق وسلطات اختيار هذه السلطة، وتحديد نوعها وشكلها وطبيعتها وأسلوب ودواعي وآليات مراقبتها ومحاسبتها وتغييرها، ويوكل إليها حكمه وفقا لمبادئ الحرية والعدالة والمساواة والمواطنة وحكم القانون وسيادة الأمة وحق الأمم في تقرير مصيرها, ليولد عن ذلك الركن الثالث من أركان الدولة الحديثة وهو ركن الحكومة.

السيادة:

وتعني امتلاك الشعب السلطة العامة والكاملة والشاملة والدائمة على نفسه وإقليمه وشؤونه وهيئته الحاكمة التي يخولها حق ممارسة هذه السيادة باسمه ونيابة عنه، ويوكل إليها مهام تنفيذ قرارات السلطة التشريعية التي يمارسها هذا الشعب-الأمة السيد عبر نوابه في النظم البرلمانية, ليظهر لدينا الركن الرابع من أركان الدولة وهو السيادة.

فإذا تذكرنا أننا في ضوء التجربة الأوربية الحديثة, نطبق ذلك كله على شعب-أمة، أو شعوب- أمم، أي جماعات قومية, فسنصل إلى حقيقة أن الشعب هنا هو أمة ذات رابطة قومية مميزة, والإقليم هو الوطن القومي للأمة, والحكومة هي الحكومة القومية للأمة, وأن السيادة للأمة، وبذلك فإن الدولة التي تتكون وتظهر نتيجة لذلك, هي الدولة- الأمة, أي الدولة القومية الموحدة المستقلة ذات السيادة.

ونخلص مما تقدم إلى أن المستوى السياسي للرابطة القومية، وفي ضوء التحولات الكبرى التي حدثت في أوربا منذ القرن الخامس عشر وحتى الآن، أصبح يعكس ويعبر عن:

"اعتقاد الجماعة الاجتماعية التي امتلكت مستويي الارتباط القومي (الشعوري والفكري)، بحقها في إقامة مؤسسة سياسية قومية عليا موحدة (دولة قومية),

تخولها الجماعة القومية ممارسة سيادتها ومفاعليها السلطوية باسمها ونيابة عنها في إطار الإقليم الجغرافي الذي تقيم عليه هذه الجماعة, وترتبط به تاريخيا، بوصفه الوعاء المادي للجماعة القومية ومؤسساتها السياسية العليا".

وسيحظى قيام الدولة الوطنية/القومية باهتمام المفكرين في عصر النهضة وبعده، ولعل أفضل الأفكار السياسية القومية التي يمكن أن تعيننا على فهم ظروف هذه النشأة وعواملها، هي الأفكار التي عبرت عن مثل هذا الاهتمام على شكل نظريات وتجارب قومية، وهذا ما سنحاول دراسته في الفصل القادم.

الفصل الثالث

الفكر السياسي القومي: نظريات وتجارب

المبحث الأول.. الفكر السياسي القومي محاولات للتنظير

على الرغم من الاهتمام الذي يحظى به المستوى السياسي للقومية, كظاهرة حديثة العهد, في نطاق العلوم التاريخية الاجتماعية الحديثة، فما زال الغموض يكتنف الأسس النظرية لهذه الظاهرة, وتنطوي دراستها على مصاعب نظرية ومنهجية جمة. وقد تعرض لدراسة هذه الظاهرة علماء متخصصون في السياسة والاجتماع والتاريخ وعلوم أخرى عديدة وكثيرة، بما في ذلك العلوم الطبيعية منها، ممن اهتموا بدراسة الأسس النظرية للظاهرة القومية السياسية ليس لأهميتها بالنسبة للمجتمعات وأنظمة الحكم القومية، ولكن لأهميتها أيضا كقوة دفع وتشكيل للنظام الدوليين الحديث والمعاصر. وقد اختلفت محاولات التنظير للقومية عن بعضها من عدة زوايا، فمن حيث أصل نشأة الأمم، اختلفت بشأن هذا الأصل وهل كان إنسانيا إراديا أم غيبيا غير إرادي؟ ومن حيث الشكل أو الإطار السياسي للأمة، اختلفت بشأن هذا الشكل أو الإطار وهل كان شكل أو إطار دولة, أم دولة أمة واحدة، أم دولة أمم؟ ومن حيث الوظيفة، اختلفت بشأن هذه الوظيفة وهل كانت القومية أداة للتحرر, أم أداة للهيمنة؟..الخ، **وعلى أية حال هناك محاولات تنظيرية متعددة ومختلفة المسارات، قدمت جميعها تفسيرات بهذا الخصوص لعل أبرزها**[1]**:**

1- للتفاصيل حول المحاولات التنظيرية للظاهرة القومية، تنظر المصادر التالية:

- Carr, Edward Hallet. Nationalism and after (New York- Macmillan co. 1945).
- Polanyi, karl. The great transformation (New York: Toronto, farrar and Rinehart inc. 1944).
- Pinson, Koppel Shub. A bibliographical introduction to nationalism. (New York: Columbia University press- 1935).
- Bron, S. Modern nationalism and religion (New York: Macmillan- 1974).
- Deutsch, Karl Woligang. Nationalism and social communication, an inquiry into the foundations of nationalism, (Wiley-1953).
- معن زيادة. مدخل إلى دراسة الفكر القومي(مقدمة في القومية ونشأتها): عن كتاب: حليم اليازجي وآخرون. في الفكر القومي العربي. مج1. ط1. بيروت. 1983, ص ص13-59.

1- القومية ونظرية وحدة المصير السياسي

إذا كان كلاسيكيو الفكر والفلسفة والسياسة, يعدون الظاهرة القومية أشبه بالسر, كما فعل الفيلسوف الفرنسي مونتسكيو عندما شرح ظاهرة الأمة والقومية بالفروقات المناخية والجغرافية, أو كما فعل الفيلسوف الألماني فيخته عندما شرحها بإرادة الله, فإن المفكرين الذين تلو هؤلاء, حاولوا تفسير هذه الظاهرة بمقولات بيولوجية عرقية أو ثقافية لغوية. ولكن **زيغلر** فسر نشوء الأمة وتطلعاتها السياسية في أوربا حصراً, استنادا إلى مقولة وحدة المصير السياسي التي تفترض أن السلطة الكنسية والإمبراطورية التي تمثل الإقطاع الأوربي في القرون الوسطى, كانت الأساس والقاعدة لوحدة المصير السياسي في أوربا، ثم حل تدريجيا محل النظام الإقطاعي، ضرب من ضروب الدول هو الذي خلق الشروط السياسية لقيام الأمة وظهور القومية. وقبل بهذا التفسير وتبناه **هانز كوون** Hans Kohn في سياق عرضه لعملية انهيار نظام إمبراطوريات العصور الوسطى، وحلول الدول القومية تدريجيا محلها في عصر النهضة. حيث يرى كون أن قيام الوحدات القوميات، جاء كمرحلة وسطى بين مرحلتي القبيلة والإمبراطورية, وهي مرحلة الولاء للقبيلة-الدولة متمثلة في الحكومة الملكية المطلقة لا في الأمة، وكان أساس هذا الولاء, التابعية أو الجنسية لا الانتساب القومي، ولما كانت النظم الملكية ذات السلطة المركزية المطلقة, تمثل احد عناصر التقدم المرافقة للعصور الحديثة, فقد مثلت الملكية، وعلى حد قول انجلز "النظام في اللا نظام, وكانت مشروع أمة قيد التكوين إزاء تدهور النظام الإمبراطوري". والواقع أن الارتباط الزمني بين ظهور نمط الإنتاج الرأسمالي وظهور النظم الملكية المطلقة، أدى إلى حدوث عمليتي تكيف وتكامل سياسيتين، صهرتا مختلف المجموعات الاجتماعية, الاثنية والثقافية واللغوية, وشكلتا منها وحدة عريضة, أوجدت في نهاية الأمر, ظاهرة الانتماء القومي كما نعرفها اليوم.

واقترنت وحدة المصير السياسي في الدولة ذات السلطة الملكية المركزية المطلقة, بنشوء المجتمع البورجوازي الأوربي، حيث يرى **زيغلر** أن الأمة هي: "مشروعية مثالية في المجتمع البورجوازي, وأن النظام الرأسمالي هو نمط جديد من الاقتصاد أحدثت إشكالاته, تعبئة اجتماعية جديدة سهلت بروز القوميات ثم الأمم". وظهرت على أساس ذلك الأمم التي اقترن ظهورها بنشوء مفهوم الحرية والديمقراطية الليبرالية الغربية. ولكن انتصار البورجوازية في أوربا وتثبيت سلطتها, الاجتماعية والاقتصادية ثم السياسية, كان بداية الانفصام بين الأمة من جهة, والحرية والديمقراطية من جهة أخرى. فقد استطاع نابليون الثالث فرنسا مثلاً, أن يحقق سيطرته القومية دونما ديمقراطية, وكان الحال مشابها لذلك في البلدان الأوربية الأخرى، إذ لم يكن توحيد ألمانيا عملاً شعبياً إراديا، بقدر ما كان تعبيرا عن "وحدة أمراء", وكذلك كان الحال في ايطاليا أيضا. وهكذا تحولت القومية في المنظور الأوربي الغربي, أثناء المرحلة الثانية لصعود البورجوازية, إلى إيديولوجية استخدمتها الامبريالية لتبرر بها سيطرتها على بلاد العالم الأخرى خارج القارة الأوربية، وتسحق باسم المصالح القومية تلك الشعوب وتنهب خيراتها، وتنكر حقها في تقرير المصير. وتثبت الأبحاث التي أجراها **هانز كوون** طيلة عشر سنوات متواصلة, أن القومية التي كانت تعني أثناء الثورة الفرنسية, تعبيراً عن التوق إلى الحرية والديمقراطية, أصبحت مفهوماً, لم يعد يقضي في المجتمع البورجوازي الأوربي المتطور على الحرية فحسب, بل ويفرض مواقف تتسم بطابع الغموض والقوة على الآخرين خارج القارة الأوربية.

2- القومية ونظرية التحرر

حاول آخرون أيضا، التنظير للقومية وتفسيرها بوصفها أيديولوجية تلازم عملية التحرر عند الشعوب الخاضعة للاستعمار، وسبق أن أولى كارل ماركس وفردريك انجلز المسألة القومية أهمية بالغة من هذا المنظور. حيث دعا ماركس الاشتراكيين للتعلم من دروس بولندا وايرلندا, ورفض بشدة الدعوة التي أطلقها دعاة التجارة الحرة للتآخي العالمي بين الشعوب الرأسمالية، لأن وحدة الشعوب تقوم على أساس مصلحة هذه الشعوب, لا مصلحة الأنظمة الحاكمة، وتتجاهل دعوة التجارة الحرة للتآخي مسألة استعباد الشعوب, وتتجاهل الفروق الطبقية في المجتمع، لأن تآخي الشعوب لا يمكن أن يكون إلا في إطار خال من أي تسلط أو استغلال. واختلف ماركس في الوقت نفسه مع تصور المسألة القومية كأمر مفروغ منه، حيث تؤكد مراسلاته مع انجلز، اعتقاده أن الدعوة القومية، ضرب من ضروب العنصرية، لكنه تعاطف مع حركة التحرر القومية الايرلندية, وأيد حق الايرلنديين في تكوين دولتهم القومية المستقلة, لأنه كان يقيم فرقاً شاسعاً بين الأممية والمواطنة العالمية، فالأممية ممكنة بين الشعوب الحرة، والمواطنة العالمية تتحول إلى استغلال إذا كانت قناعاً لأيديولوجية تخفي الاستغلال والتسلط.

وتبنى انجلز, في دفاعه عن بولندا, المبدأ نفسه, حيث كان يرى أن الأمة لا يمكن أن تكون حرة, في الوقت الذي تسعى فيه لاستغلال غيرها من الأمم، وأكد أيضا أن استمرار بقاء الجنود الروس في بولندا, سيمنع تحرر الشعب الروسي لا سياسياً ولا اجتماعياً، وأعلن انجلز بشكل قاطع, أن موقفه هذا يقتصر على الأمم الأوربية التي ميز بين حق الأمم الكبيرة منها في وجود مستقل وقائم بذاته من جهة, وبين القومية بشكل عام من جهة أخرى، وبذلك نظر إلى الأمور بمنظار المفاهيم السائدة في عصره في أوروبا القرن التاسع عشر. ولم تكن الأمة في نظر ماركس شكلا للسلطة

السياسية, بل هي مجرد جماعة ثقافية، حيث كانت كلمات مثل "شعب" و"أمة" و"قوم" تعني عنده الشيء نفسه. ولم تكن عبارة "أقلية قومية" تعني عند انجلز جماعة بشرية حددت نفسها وميزت ذاتها بعد عملية تطور اقتصادية واجتماعية، ليمكن لها أن تشكل امة، بل وعلى العكس من ذلك فانه عرف الأقلية القومية, بأنها أمة صغيرة أو جزء من شعب, ولا حق لها بدولة قومية, بل عليها أن تندمج بالأمم التاريخية الكبرى، فهناك في كل بلد أوربي أقليات قومية, ومع ذلك لا يخطر ببال أحد تسمية هذه البقايا من الشعوب أمماً.

ولكن هذه الشعوب التي "لا تاريخ لها" استعادت حقوقها تدريجياً منذ بداية القرن العشرين، وإذا كانت هذه الشعوب لم تلعب دوراً تاريخياً بارزاً, فلأنها كانت مستغلة من قبل ما يسمى بــ"الأمم التاريخية الكبرى" التي لم تسمح لها بأن تلعب دوراً تاريخياً ملحوظاً. وعدَّ لينين، وكما فعل ماركس وانجلز من قبل, الشعوب أمما حتى وإن لم تكن قد تكونت بعد، لكنه طالب خلافاً لهما بمنح حق تقرير المصير لكل شعب غير غربي مهما صغر, مصراً على أن تمتع هذه الشعوب بحق تقرير المصير، يعني حقها في الاستقلال عن المجموعات القومية الغربية, وتأسيس دولها القومية المستقلة. وميز لينين في موقفه من المسألة القومية بين القومية التي أصبحت في الغرب جزءاً من بنية المجتمع البورجوازي, على عكس القومية في المستعمرات, والشعوب الداخلة في دول متعددة القوميات والتي لم تصل بعد إلى مرحلة المجتمع البورجوازي، ولكن إصراره على حق تكوين الأمة لدولتها القومية, لا يقلل من نقده للنزعة العنصرية للقومية, لأن ما يوافق عليه إنما هو المحتوى الديمقراطي التحرري العام للقومية.

3- القومية ونظرية التحديث/التصنيع

لجأ علماء السياسة في تفسيرهم لسيرورة التطور في البلاد المستعمرة وشبه المستعمرة للاستعانة بما تقدمه العلوم الاجتماعية الأمريكية من معطيات متعلقة بالتحديث، فإذا كانوا يرون أن ثمة مسوغ للقومية في هذه المجتمعات، فهذا المسوغ في اعتقادهم هو أن القومية عامل تطور في خدمة التحديث. وقد عرض **كارل كاوتسكي** إحدى النظريات التي تتعلق بالقومية في البلدان المتخلفة اقتصادياً واجتماعياً، حيث بيَّنَ أن أنماط القومية السائدة في أوربا في القرنين 18 و 19, كانت تستند على وجود جماعات بشرية منسجمة لغوياً وثقافياً, استطاعت عبر قرون طويلة من التطور المنظم, أن تقيم أنظمة تبادل وإنتاج صناعي. لكن كاوتسكي لا يجد في مقابل ذلك، أساساً مشروعاً للقومية أو للشعور القومي في البلاد المستعمرة، لأن مقولات التاريخ الأوروبي لا يمكن أن تنطبق على القومية في العالم الثالث، ولا يمكن اعتبار الدول الناشئة في العالم الثالث قوميات أو دولاً قومية، لأنها في الحقيقة، دول وطنية أو قومية من الناحية القانونية فحسب، من دون أن تكون كذلك بالفعل، وكل ما يمكن أن يقال عن هذه "القوميات الناشئة" أنها "قوميات إدارية". ويتفق معه على ذلك **ر. و. إمرسون** الذي يفرق بين القومي والقومية، فالقومي يمكن أن يوجد في هذه الدول الناشئة, لكن بدون قومية حقيقية، والقوميات في العالم الثالث, في نظره, هي قوميات على طريق التكوين (In The Making). وقد رأى **كاوتسكي** أن القومية الإدارية الناشئة, تعني التخلص من الاستعمار، وتحديث البلاد أي تصنيعها، ومن هنا تأتي معارضتها الإدارية والاقتصادية للاستعمار دون أن تصل هذه المناوأة إلى درجة المعارضة الحضارية.

وإذا كانت آراء **كاوتسكي** والمنظرين الاجتماعيين دعاة التحديث, صدى لثقافتهم الغربية الحديثة, فإنهم يستخدمون هذه الآراء انطلاقاً من مواقفهم

الاستعمارية أو المتأثرة بالمنطق الاستعماري، فالقومية في العالم الثالث لا تعني للمثقفين الاستعماريين, أكثر من توق شعوب هذا العالم إلى تحديث البنى الاجتماعية في بلاد لم تدخل مرحلة التصنيع بعد، وليس ثمة ما هو أكثر دلالة على الجذور الاستعمارية ذات الأصول الغربية في أفكار **كاوتسكي** من عدّه التحديث بالتصنيع الوجه المميز للقوميات في العالم الثالث. حيث ترى هذه النظرية، أن الميزة الأساسية للحركة القومية في البلاد المستعمرة، هي حملها لأيديولوجيا التحديث المناهضة للاستعمار، وهذه هي الصفة الأساسية للقومية التي حملت لوائها في البلاد النامية النخبة من المثقفين بالثقافة الغربية. وعلى الرغم من أهمية هذه النظرية, لكنها لا تصور الواقع تصويراً متكاملاً بفعل تطبيقها لمقولات مجردة على عملية تاريخية عينية، فالتحديث يعني التصنيع أولاً, لكن التصنيع ليس التحديث كله، فضلا عن أن **كاوتسكي** لم يوضح لنا لمصلحة من تجري عملية التحديث- التصنيع تلك؟

4- القومية ونظرية التأقلم الثقافي

قال بهذه النظرية **بيرنت** Behrendit، وذهب فيها، وكما سابقتها, إلى أن للتحديث أهمية في ظهور القومية، لكنه اختلف عنها في معالجته لقضية التحديث فيها معالجة جانبية، حيث كاد تركيزه أن ينحصر في الاهتمام بالدور الذي يضطلع به في الحياة الاجتماعية والسياسية المثقفون المحدثون المتأثرون بالثقافة الغربية. يقول (بيرنت) في نظريته إن مجتمعات العالم الثالث تعيش الآن مرحلة تحول ثقافي, دينامية, لكنها متقطعة، وليس هذا التحول تحولاً خلاقاً بالضرورة, لأنه يحدث بفعل دوافع خارجية دخيلة على هذه المجتمعات، ويبدو أقرب ما يكون إلى التحول المفروض من الخارج، مما يُلزم المجتمعات التي يحدث فيها أن تعيش عملية تأقلم ثقافي، للتكيف مع مقدمات هذا التحول ونتائجه. ولكن **بيرنت يميز بين أنموذجين من التأقلم أو التكيف الثقافي:**

الأنموذج الأول:

التأقلم أو التكيف الثقافي السلبي... وهو التكيف الذي يقلد الثقافة الأعلى، وينتهي عاد باستنساخها ونقلها إلى مجتمعات لا تمتلك المقومات اللازمة لوجود وفاعلية تلك الثقافة الغريبة عن واقعها والعقلية السائدة فيها, لذلك لا تقوى الثقافة المستنسخة وقيمها ومعاييرها على الحلول محل الثقافة المحلية وقيمها ومعاييرها المتأصلة في المجتمع.

الأنموذج الثاني:

التأقلم أو التكيف الثقافي الايجابي المتزامن، وهو التكيف الذي يعتمد مبدأ دراسة الثقافة الغربية وعناصرها، ولا يختار منها إلا العناصر المناسبة للبلد النامي وإمكانية استيعابه لها، واللازمة التي يحتاج إليها هذا البلد فعليا بالفعل لتحقيق متطلبات نهضته وتقدمه, وبذلك تكون العناصر الجديدة المقتبسة مكملة للعناصر الأصلية, أو أنها تحل محل بعض العناصر الثقافية التقليدية, من دون أن تكون غريبة عن المجتمع كلية.

وأوضح **بيرنت** أن الأنموذج الثاني من التحول الثقافي, هو الأنموذج الخلاق وليس الأول, مؤكداً أنه التحول الثقافي ليس بالضرورة ولا دائما تحول خلاق, وعدَّ القومية في العالم الثالث, نتاج عملية تكيف أو تأقلم ثقافي, تقوم على تقليد الشعوب الخاضعة للاستعمار، أو الشعوب الهامشية حسبما يسميها, للشعوب الاستعمارية الغربية، أو الشعوب النواة كما يسميها أيضاً. ويقوم التقليد الثقافي هنا على أخذ مثقفي الشعوب الهامشية فكرة الأمة الغربية، ومحاولتهم النسج على منوالها، مدفوعين إلى ذلك باعتقادهم أن القومية سلاح يستطيعون به التعويض عن والتخلص من النقص والتخلف واللحاق بالغرب, وهو يرى أن الشعوب الهامشية, محكومة في ذاك بعقدة النقص أو الشعور

بالنقص التي ولدتها فيهم السلطات الاستعمارية على مدى سنوات طويلة. ويضيف **بيرنت** سبباً آخر لأخذ الشعوب الهامشية بالأفكار الغربية, هو فقدان هذه الشعوب لهويتها الوطنية التقليدية، وهو ما يتجلى على وجه الخصوص في تخلي هذه الشعوب عن أشكال الارتباط والسلوك الاجتماعي التقليدية الأولى التي كانت تأخذ بها قبلاً, ووقوعها في هوة الفراغ المؤدي إلى فقدان الهوية, وهنا تأتي القومية فتقدم البديل أو الهوية البديلة من دون أن يكون هناك منافس آخر. وعلى أساس ما تقدم يرى **بيرنت** ضعف ومحدودية فرص نجاح القومية في العالم الثالث، لأن هذه القومية، نتاج تكييف أو تأقلم ثقافي سلبي يقوم على تقليد الثقافة الغربية واستنساخها في غير بيئتها الطبيعية.

بيد أن هذه النظرية تنطوي على قصور نظري وعملي، لأنها ترد كل ما يجري في العالم الثالث إلى التأقلم الثقافي وحده، وهي, فوق ذلك, تقسم الشعوب جزافاً إلى شعوب أصلية (شعوب النواة) وشعوب فرعية أو هامشية, وتكتفي بتفسير العلاقة بينهما على أساس التأقلم الثقافي الذي تقول إنه لا ينمي وعياً وطنياً وقومياً حقيقياً، بل يقيم ضربا من ضروب الدولة القومية، يقوم على أساس حدود مميزة. وتنتج هذه الدولة فعليا عن شعور بعقدة النقص تجاه الغرب, وعن الحقد الذي تستشعره الجماعة الهامشية تجاه غيرها من الشعوب وخصوصا شعوب النواة منها، فهي تأخذ بالبنى الغربية الأكثر تقدماً, وتعاديها في وقت واحد, وتقلد المجتمعات المتطورة وتحاربها شكلياً, وتريد أن تستقل عن الغرب, لكنها تسير في ركابه في الوقت نفسه, وكأن المشكل القومي في العالم الثالث، مجرد مشكل نفسي أولاً وأخيراً! ويبدو أن هذه النظرية، عجزت عن رؤية شعوب العالم الثالث بوصفها شعوباً تعي مصالحها وتدرك مصيرها، وأخضعت كل العمليات الاجتماعية والسياسية والثقافية فيها لتحليل نفسي عام، ولم تكلف نفسها مشقة دراسة العينات دراسة جزئية، توفر لها عناصر جديدة تساعدها على امتلاك رؤية أوضح وأدق وأصوب, بل اكتفت بالعام دون الخاص وبالشكل دون المضمون.

5- القومية ونظرية انهيار الاستعمار

قدم المفكر البورتريكي المعروف **فرانس فانون** تفسيره الخاص للظاهرة القومية وعملية نشوء القوميات، لاسيما في بلدان العالم الثالث، ويتلخص هذا التفسير في أن نشوء الأمة وظهور القومية, هما نتيجة حتمية لانهيار الاستعمار وانتهاء دوره التاريخي. إذ تسود العلاقات الإقطاعية وشبه الإقطاعية وما قبل الإقطاعية في المجتمعات المتخلفة والمستعمرة, ويكون الانتماء الطائفي والقبلي هما شكلان الانتماءات الفردية والجماعية السائدة اللذان يسيطران على مختلف مفاصل الحياة، ويوجهان نشاطاتها وتفاعلاتها. ويعمل الاستعمار أثناء سيطرته على هذه المجتمعات على تثبيت البنى الطائفية والقبلية المتخلفة, بل ويتحالف معها ويجرها إلى حلف غير وطني معاد لمصالح القوى الوطنية الساعية إلى التحرر والوحدة والديمقراطية والاشتراكية. ونتيجة للهيمنة الاستعمارية, فإن قيام الأمة وظهور القومية, لا يبدأ إلا بعد انهيار الاستعمار وانتهاء دوره التاريخي، حيث تبدأ بعد ذلك مرحلة تاريخية جديدة، تنشأ فيها الأمم وتظهر القوميات في العالم المتخلف بعد أن تحررت من الاستعمار. ولكن ذلك لا يحدث بسلام ومن دون المواجهة المباشرة بين "القوميات الناشئة" والاستعمار المتقهقر من الداخل، إذ يوفر تفسخ الاستعمار من الداخل، الظروف الملائمة لنشوء القومية وظهور الأمة، ولكن ذلك ليس العامل الوحيد, ولا بد لدعاة القومية من تعبئة الشعوب وتدريبها على حمل السلاح، وتفجير الانتفاضات المسلحة في وجه فلول الاستعمار. وبفضل هذه الثورة المسلحة ضد السلطة الاستعمارية، تحقق حركة قوى الشعب ذاتها، وعبر هذا التحقيق للذات تتوفر للأمة شروط النشوء والتطور بعد انتصار الشعب على القوى الاستعمارية، فالمقاومة المسلحة تضع الشعب بفئاته كافة, في مواجهة المؤسسة والبنى الاجتماعية

التقليدية, ليحل عاملا الوحدة والمشاركة في وعي كل فرد، فيكون القَدَر الوطني والتاريخ المشترك نتيجة من نتائج المقاومة لا سبباً لها, والوحدة نتيجة لا مقدمة.

وقد تظهر عملية المواجهة بين "القوميات الناشئة" والاستعمار في مراحلها الأولى في بعض الأشكال العفوية المبسطة, وتستفيد من بعض عناصر العصبية الدينية أو القبلية، لكنها تعمل في النهاية على إحلال التعصب للوحدة الوطنية وللأمة وللشعب محل التعصب الضيق الديني أو القبلي..الخ، أي أنها تستفيد من منطق العلاقات التقليدية وترتفع به تدريجياً, لتنتهي إلى التركيب الاجتماعي الذي يتخلص كلية من منظومة العلاقات الاجتماعية والمفاهيم التقليدية. وشيئاً فشيئاً, وبالتدريج, وعبر العمليات المسلحة التي تقوم بها جماعات صغيرة أولاً, تتوسع دائرة المواجهة مع الاستعمار, وتتوسع معها وبفضلها دائرة الوحدة بين فئات الشعب, فتبرز الأمة وتظهر إلى الوجود، ومع اكتمال نموها, يكون الشعب بفئاته كافة قد التزم بهذه الأمة, وهذا الالتزام هو الوعي القومي نفسه. ثم تتحول القومية في مرحلة ما بعد الاستعمار إلى أيديولوجية للبرجوازية الوطنية, وتتخللها بعض المخاطر والعثرات، ويبدو تصور **فرانس فانون** هذا، أقرب إلى الواقع، وأكثر تعبيرا عنه. صحيح أنه قد صاغ آراءه عن الظاهرة القومية بشكل غير متفائل, إذا صح التعبير, لكنه وضع يده على أصل المشكلة، فقد حدد "فانون" من جهة الدور الكبير الذي تلعبه القومية على صعيد مقاومة الاستعمار والتخلص منه وإنهاء دوره التاريخي بتحقيق التحرر الوطني، وأدرك من جهة أخرى أن تكوين الأمم وصيرورتها ليست عملية تتم حتما عن طريق طبيعي, بل هي عملية قسرية تتم عبر الكفاح المشترك ضد الاستعمار، عملية يتحقق فيها وبفعلها التجانس الاجتماعي الذي كان مفقوداً، ويأتي الوعي القومي ليدعم هذا التجانس ويؤكده عبر الممارسة السياسية. وفضلاً عن ذلك، تنبه **فانون** إلى ما ينجم عن تبلور الوعي القومي من أخطار, وكيف يمكن أن يتحول هذا

الوعي إلى مواقف تعصبية عنصرية, ما لم يوضع في موضعه الصحيح في بناء المجتمع وتكاتف شعوب العالم الثالث من اجل النهوض.

تلك هي أبرز النظريات التي حاولت تفسير الظاهرة القومية عبر تفسيرها لنشوء الأمم وظهور القوميات، **ومن المهم أن نؤكد هنا ضرورة ملاحظة الفرق بين أمرين في حالة نشوء الأمم وتكوين القوميات في بلدان العالم الثالث:**

الأمر الأول:

الفرق بين الأمة من حيث هي إطار اجتماعي كامل له مؤسساته المجتمعية المدنية, والأمة من حيث هي إطار وهيكل سياسي قانوني, وكما يحدده النظام الحاكم في الدولة, وتنظر إليه الدول الأخرى.

الأمر الثاني:

الفرق بين مرحلتين من مراحل القومية:

المرحلة الأولى:

مرحلة الثقافة القومية الهجومية, أو مرحلة ميكانيكية الدفاع الثقافي القومي عبر التمسك بمعتقدات دينية وثقافية تقليدية، في مقابل دين وثقافة الآخر الاستعماري مثلاً.

المرحلة الثانية:

مرحلة الثقافة القومية التأسيسية التي تعمل على تكوين جهاز الدولة القومية بموجب ثقافة سياسية تنقل الوعي القومي من الثقافة الهجومية إلى ثقافة البناء السياسي والاجتماعي.

وفي كل الأحوال إذا أردنا تحديد شروط قيام الحركات والتجارب القومية، فإن علينا التمييز بين نمطين من هذه الحركات والتجارب, النمط الأول هو نمط الحركات التي تقوم في بلاد تضم شعوباً متجانسة اثنياً وحضارياً، والثاني هو نمط الحركات التي تقوم في بلاد تضم شعوباً غير متجانسة اثنياً وحضارياً.

المبحث الثاني.. بعض تصنيفات الحركات والتجارب القومية

بعد أن كان الحديث عن الحركات والتجارب القومية حكراً على المؤرخين والزعماء السياسيين, حاول عدد من المختصين, في السنوات الأخيرة, التصدي لدراستها وتصنيفاتها مستخدمين في ذلك مناهج أكاديمية مختلفة. ولعل من المحاولات العلمية المبكرة في هذا الصدد ما قدمه **لويس ورث** L. Wirth من إسهام نظري في تصنيف الحركات والتجارب القومية، واقترح فيه, بناءً على الاستقرار التاريخي والمنطق السوسيولوجي تصنيفاً رباعياً، **توزعت فيه التجارب والحركات القومية على أربعة أنواع هي**[1]**:**

النوع الأول: القومية المهيمنة (Hegemony Nationalism)

وهي الحركة الاجتماعية السياسية المنطلقة من اعتقاد جماعة بشرية بأنها ذات انتماء نسبي موحد, وتجمعها لغة وثقافة وخبرات تاريخية وآمال مستقبلية واحدة ومشتركة، لكنها تعيش مجزأة في وحدات سياسية متفرقة ومتجاورة، يجب جمعها وتوحيدها في كيان سياسي موحد, أعظم قوة وأكثر استقراراً وأمتن اقتصاداً وأغنى ثقافة، ومن أمثلة هذا النوع من القوميات التوحيدية: القومية الألمانية والقومية الإيطالية في القرن التاسع عشر، والقومية الفيتنامية في القرن العشرين.

النوع الثاني: القومية الخصوصية (Particularistic Nationalism)

وتسمى أيضا القومية الانفصالية، وهي الحركة الاجتماعية السياسية المنطلقة من اعتقاد جماعة بشرية بأنها ذات انتماء نسبي موحد، وتجمعها لغة وثقافة وخبرات

1- ينظر:
- Wirth, Lewis. Types of Nationalism, American Journal of Sociology, vol. xli- 1936, pp 723-737.

تاريخية وآمال مستقبلية واحدة ومشتركة، لكنها تعيش في كيان سياسي أكبر لا تشعر بالانتماء والولاء له ولا حتى الارتباط به، وتعتقد بضرورة الانفصال عن هذا الكيان الأكبر لتكون لنفسها وحدة سياسية خاصة مستقلة، تحتوي جماعتها أو أمتها المتميزة، ومن أمثلتها في القرن العشرين بنغلاديش في آسيا وبيافرا في إفريقيا والباسك في أسبانيا، والكاثوليك في ايرلندا والمسلمين في الفلبين.

النوع الثالث: القومية الهامشية (Marginal Nationalism)

وهي الحركة الاجتماعية السياسية التي تسود بين الجماعات التي تسكن مناطق الحدود بين دولتين قوميتين، حيث تكون هذه الجماعات, عادة, مزدوجة اللغة والثقافة والتقاليد، ولكن شعورها بالانتماء لإحدى القوميتين المتجاورتين، يكون عارماً بصرف النظر عن أوضاعها القانونية وجنسيتها الرسمية، ومثال ذلك ما يقال من إن الألمان الذين يعيشون على الحدود مع فرنسا (الألزاس واللورين) أكثر تعصباً للقومية الألمانية من سكان برلين نفسها، ويرنو هذا النوع من القوميات للانفصال عن كيان سياسي والانضمام إلى كيان سياسي آخر.

النوع الرابع: قومية الأقليات: (The Nationalism of Minorities)

وهو نوع قريب الشبه بالقوميات الهامشية, لكنه يختلف عنها في أن أفراد الأقلية (سواء كانت أقلية اثنية أو لغوية أو دينية أو مذهبية) قد لا يكونون متركزين في إقليم واحد داخل الدولة، وتهدف قوميات الأقليات أما إلى الانفصال أو الحكم الذاتي, أو إلى نوع من المعاملة الخاصة التي تضمن لها فرص تنمية تراثها الحضاري والمحافظة على كيانها المتميز عمّن حولها من جماعات بشرية أخرى. وبذلك، فإن قومية الأقليات، تشترك مع القوميتين الخصوصية والهامشية في بعض خصائصهما، لتكون خصائص النوع الرابع خليطا من خصائص النوعين الثاني والثالث، ومن أمثلة هذا النوع قومية المتحدثين بالفرنسية في كندا من سكان إقليم (كيوبيك), وقومية السود في الولايات المتحدة الأمريكية.

وفي سياق النماذج النظرية المعاصرة لتصنيف الحركات والتجارب القومية، يذهب **ناصيف نصار** في معرض شرح تصوراته عن الأمم المعاصرة إلى اعتماد معيار أساس لتصنيف الأمم، استخلصه بالاستقراء المقارن من المادة التي توفرت لديه بصدد الأمة العربية, **ليصل إلى توزيع ما أنتجه الفكر العربي الحديث والمعاصر من تصورات للأمة على أربع مجموعات كبرى هي**[1]:

المجموعة الأولى:

التصورات اللغوية للأمة، والتي تجعل من رابطة التحدث بلغة واحدة (الرابطة اللغوية)، العامل المميز والمحدد الأساس الأول لتكوين الأمة وتميزها.

المجموعة الثانية:

التصورات الدينية للأمة، والتي تجعل من رابطة اعتناق دين واحد مشترك (الرابطة الدينية)، العامل المميز والمحدد الأساس الأول لتكوين الأمة وتميزها.

المجموعة الثالثة:

التصورات الإقليمية للأمة، والتي تجعل من رابطة الإقامة في إقليم جغرافي مشترك (الرابطة الجغرافية)، العامل المميز والمحدد الأساس الأول لتكوين الأمة وتميزها.

المجموعة الرابعة:

التصورات السياسية للأمة، والتي تجعل من رابطة الانتماء إلى دولة واحدة (الرابطة السياسية)، العامل المميز والمحدد الأساس الأول لتكوين الأمة وتميزها.

1- ينظر: ناصيف نصار. تصورات الأمة المعاصرة..دراسة تحليلية لمفاهيم الأمة في الفكر العربي الحديث والمعاصر. ط2. بيروت. دار أمواج. ص ص7-8.

ويعتقد **نصار** أن كل مجموعة من هذه المجموعات، تحتضن تصنيفات فرعية أخرى، حيث تتضمن التصورات اللغوية للأمة كلا من التصور اللغوي البسيط، والتصور اللغوي العنصري، والتصور اللغوي التاريخي، والتصور اللغوي الميتافيزيقي، والتصور اللغوي السياسي. وتتضمن التصورات الدينية للأمة كلا من التصور الديني التوفيقي، والتصور الديني السياسي، والتصور الديني اللا سياسي، وتتضمن التصورات الإقليمية للأمة كلا من التصور الإقليمي الوطني، والتصور الإقليمي السياسي، والتصور الإقليمي المتّحدي، والتصور الإقليمي التكاملي، وتتضمن التصورات السياسية للأمة كلا من التصور السياسي البسيط، والتصور السياسي المتطور، والتطور السياسي الدستوري. ولكن هذا التصنيف المعاصر وتفرعاته, لا يتخذ شكلاً قاطعاً, حيث تتداخل فيه المجموعات، بما يجعل اللوحة العامة التي نسجها الفكر العربي الحديث والمعاصر لفكرة الأمة والقومية، لوحة غنية بالخطوط المتقاطعة، والألوان المتداخلة الزاخرة بالحيوية الذاتية.

وثمة أربعة تفسيرات أخرى للعوامل التي تسمح بتصنيف جماعة معينة بوصفها أمة، ومن ثم فإن لها الحق في أن تبشر بدعوتها القومية, وتقيم دولتها القومية الخاصة المستقلة، وتتلخص هذه التفسيرات في:

التفسير الغيبي الإلهي:

ويقول هذا التفسير إن ولادة الأمة ونشوء القومية, أمر محكوم أولاً وأخيراً بالإرادة الإلهية التي ترسم قدر جماعة معينة وتحدد مصيرها ومستقبلها, ولا يمكن لأية إرادة إنسانية أو عوامل طبيعية أن تقف أمام هذه الإرادة أو تعاند الأقدار التي ترسمها. ولعل أبرز مثال على ذلك، التفسير اليهودي لنشأة ما يسمى بـ"الأمة اليهودية" اعتمادا على مقولات دينية غيبية في تفسير تكوين هذه "الأمة" وظهورها، ومن هذه المقولات "شعب الله المختار" و"بني إسرائيل" و"أمة إسرائيل"، ويتسم هذا التفسير بطابعه العنصري المتعصب والتفوقي, حيث يقسم الناس إلى مستويين مختار وغير مختار، أعلى وأدنى.

التفسير الذاتي:

ويقول هذا التفسير إن ولادة الأمة ونشوء القومية, أمر محكوم بالإرادة الذاتية للعيش المشترك التي ترتبط الأمة بفعلها وتحدد على أساسها أهدافها ومصالحها المشتركة التي تعمل من أجلها وتدافع عنها. لذلك فإن ولادة الأمة لا تكون بفعل قوة أو إرادة خارجة عنها, ولا بتأثير عوامل تعجز عن السيطرة عليها أو التحكم فيها، بل تكون ولادتها فعلاً ذاتيا نابعا من إرادتها الخاصة، فعلا تمارسه الأمة بوعي وإدراك كاملين, وإرادة ذاتية حرة وخاصة للعيش بشكل مشترك. وكان المفكر الفرنسي (آرنست رينان) قد وضع أسس هذا التفسير عندما اختار سؤال (ما هي الأمة؟) ليكون عنوان محاضرته الشهيرة التي ألقاها في عام 1882، وتحدث فيها عن الأمم

ذات الوجود القومي الكامل مثل (فرنسا وانجلترا وايطاليا واسبانيا)، ونفى دور العرق واللغة والدين والإقليم والمصالح والاتحادات في تكوينها، ولكن ما يصنع الأمة هو العوامل الذاتية المتمثلة في الضمير المعنوي الجمعي وما ينتج عنه من إرادة العيش المشترك، لأن الأمة حسب قوله "أسرة روحية وليست جماعة يحددها شكل الأرض".

ويرى **ديفيد ماك كرون**، أن ما قاله **رينان** في محاضرته هذه من "أن الأمة تضامن واسع المجال، تكون بفضل الإحساس بالتضحيات التي بذلها المرء في الماضي، وتلك التي يبدي المرء استعداداه لبذلها في المستقبل"، هو ما استعاده حديثا **بيندكت أندرسون** في تعريفة للأمة بأنها "جماعة مُتخيَلة An Imagined Commmmunity"[1]. وتقدم التجربة والسياسة القومية الفرنسية الدليل الأبرز على صحة هذا التفسير, لكنها تبقى تجربة وسياسة تمادتا حتى اكتسبتا سمات استعمارية عنصرية. إذ تبين القراءة اليقظة لأعمال **رينان**، استخدامه العامل الذاتي الإرادي لتفسير ولادة الأمة ونشوء القومية الفرنسيتين، خدمة للسياسة الفرنسية التي كانت تحتاج إلى تصحيح أوضاعها بعد هزيمتها أمان بروسيا وفقدانها إقليمي الالزاس واللورين الذين ضمتهما بروسيا إليها، بقدر ما كانت تحتاج أيضا إلى إقناع شعوب المستعمرات التابعة لها, أن بإمكانها إذا ما أرادت، أن تصبح جزءاً من الأمة الفرنسية، وكل ما عليها لتحقيق ذلك، أن تعبر عملياً عن ولائها لفرنسا بخضوعها لها, وتنفيذها لسياستها, والنطق بلغتها, حتى ولو كان ذلك على حساب مصالح هذه الشعوب ومصيرها وهويتها, إن اقتضى الأمر.

1- ديفيد ماك كرون. مصدر سابق الذكر. ص24.

التفسير الموضوعي:

ويقول هذا التفسير إن ولادة الأمة ونشوء القومية, أمر لا تحكمه الإرادة الإلهية ولا قوة القدر، وليس أمرا تختاره الأمة بإرادتها الذاتية وتمارس حياتها على أساس اختيارها ذاك, بل هو أمر محكوم بتفاعل مجموعة من العوامل الموضوعية التي تلعب دورها بوصفها خصائص مشتركة، توحد بين أعضاء الأمة من جهة, وتميزهم عن غيرهم من الأمم من جهة ثانية، وتشمل هذه العوامل وحدة الأصل النسبي, أو على الأقل الاعتقاد بوحدة هذا الأصل، ووحدة اللغة والثقافة والقيم والتقاليد والتاريخ والمصالح والإقليم، ويضيف البعض عامل وحدة الدين، وكانت التجربة الألمانية قد اعتمدت هذا التفسير.

التفسير المركب الذاتي الموضوعي:

ويقول هذا التفسير إن ولادة الأمة ونشوء القومية, أمر محكوم بالجمع بين مضمون التفسيرين الذاتي والموضوعي الذي تعرضنا لإحدى صوره الأوربية متمثلة بالتفسير العرقي واللغوي. ويعد ظهور هذا التفسير المركب متأخرا زمنياً عن التفسيرات السابقة, وأكثر ارتباطاً بظروف وعوامل نشأة المستوى القومي السياسي في دول العالم الثالث عامة وفي الوطن العربي تحديداً، ويحاول هذا التفسير الإفادة من تجربة البناء القومي السياسي في أوربا على الصعيدين العملي والنظري, ليتجاوز نواقص وأخطاء التفسيرات السابقة، بقدر ما يحاول أيضا مراعاة الظروف الخاصة بمجتمعات العالم الثالث عموماً والوطن العربي بشكل خاص. حيث لا يعد توافر أي من العوامل الذاتية أو الموضوعية بشكل منفرد وقائم بذاته, كافياً لخلق النموذج القومي السياسي, مما يفترض الجمع بين العوامل الذاتية والموضوعية في آن واحد في علاقة تفاعل وتأثير متبادل، تسمح باندماجها واستكمال كل منها بالأخرى، لأن

وجود العوامل الذاتية لن يكون فاعلاً ومؤثراً في حال الافتقار إلى العوامل الموضوعية, مثلما أن وجود العوامل الموضوعية لا يعد كافياً في حال فقدان الدوافع الذاتية, وهو ما يجعل التفسير المركب الذاتي الموضوعي، ينظر إلى الحركة القومية في العالم الثالث, في اغلب حالاتها, بوصفها نتاجا لامتزاج وتفاعل هذين النوعين من العوامل، مثلما أن وجود الإنسان نتاج امتزاج وتفاعل الجسد والروح، فلا قيمة لأي منهما ولا تأثير دون الآخر.

وتظهر ملاحظة مضامين هذه التفسيرات في إطار تجارب البناء القومي ونشوء الأمم في أوربا والعالم, موضوعيتها وواقعيتها المتجسدتين في الصلة الوثيقة بين كل تجربة منها, وأحد تلك التفسيرات أو بعضها. حيث ترك كل تفسير منها أثره واضحاً على تجارب البناء القومي وانعكس عليها، لتبدو التجربة القومية لهذه الأمة أكثر تأثراً بالتفسير الغيبي الإلهي, وتتأثر تجربة أمة أخرى بالتفسير الذاتي وهكذا، وسيكون هذا التأثير والانعكاس أكثر وضوحاً وتجلياً عند متابعتنا لبعض نماذج تجارب البناء القومي وبشكل خاص للتجارب الفرنسية والألمانية والأمريكية فضلا عن متابعة تجربة البناء القومي العنصري الصهيوني.

المبحث الثالث.. بعض التجارب القومية

أولاً: التجربة القومية الفرنسية[1]

يشهد التاريخ أن القومية في مستواها الوجودي السياسي، لم تصبح واضحة المعالم إلا في القرن الثامن عشر, وأن الشعور القومي لم يصبح حركة شعبية ذات مضمون سياسي إلا في أوربا الغربية في نهاية القرن الثامن عشر بفعل الثورة الفرنسية. حيث بدأت بعض الأمم الغربية, ومنها الأمة الفرنسية, وبفعل النمو المبكر للشعور القومي, تسعى لتأطير ذاتها ضمن كيان سياسي أعلى مستوى وأكثر مركزية من السلطة الإقطاعية اللامركزية التي عرفتها العصور الوسطى قبل القرن الثاني عشر 1100, وهذا الكيان السياسي المنشود هو الدولة الوضعية الملكية الموحدة والقوية ذات السلطة المركزية. وأخذت الأسر الحاكمة في إطار هذا الكيان السياسي الجديد, تتنافس للحصول على الأرض والثروة والقوة، وفي فرنسا, بصفة خاصة, كان الملوك بوصفهم أول السادة الإقطاعيين وأكبرهم, يعملون على توسيع مقاطعاتهم الخاصة وسلطاتهم الإقطاعية عن طريق استخدام وسائل وأساليب متعددة جمعوا فيها بين الحروب والدبلوماسية والخداع والزواج السياسي والمصادرة، ثم حققوا غرضهم هذا فيما بعد عن طريق سلطتهم المطلقة أي سلطة سن القوانين الملكية, ففرضوا الضرائب الملكية, وأسسوا الجيوش الوطنية، وخلقوا

1- للتفاصيل حول التجربة القومية الفرنسية ينظر:

- بويد شيفر. مصدر سابق الذكر.
- نور الدين حاطوم. تاريخ الحركة القومية. ط1. لبنان. دار الفكر الحديث. 1969.
- روبرت بالمر. الثورة الفرنسية وامتداداتها. ترجمة: هنرييت عبودي. ط1. بيروت. دار الطليعة. 1979.

طبقة رسمية من السياسيين ورجال القانون، وفقا لإرادتهم وتحقيقا لمصالحهم، من دون تسويغ ولا تسبيب بدواعي المصلحة العامة للجماعة الاجتماعية.

ويمكن متابعة مسارات هذه العملية في فرنسا, بصورة واضحة غاية الوضوح, منذ عهد الملك **فيليب أوغسطس كابيه** حكم فرنسا بين (1180-1223م) وحتى عهد الملك **لويس الرابع عشر** حكم فرنسا بين (1643-1715م)، حيث حكم ملوك آل كابيه حكموا فرنسا بين(987–1328م)، وخلفاؤهم من آل فالو وآل بورون الإقليم الفرنسي الحالي كله تقريباً، وأصبحوا في نهاية القرن السابع عشر 1600، قادرين على إقامة سلطة مركزية ملكية فعالة فيه. وبذلك، فإن عملية تعاظم وازدهار السلطة الملكية المطلقة في فرنسا، استغرقت خمسمائة سنة, كانت تمر فيها بمراحل توقف أو فشل أو تراجع, حيث لم يكن معظم الملوك الفرنسيين قادرين أو أقوياء, أو ميالين لتوسيع ممالكهم وممتلكاتهم. وعلى أي حال، فقد اعتمد الأساس الإقليمي للأمة الفرنسية على فرض وتعزيز السلطة الملكية المطلقة، الأمر الذي كان الملوك الفرنسيون يريدون منه تحقيق القوة والمجد الشخصيين لأنفسهم، أكثر مما يريدون تحقيق القوة والمجد القوميين. لذلك فإن السلطات الملكية التي تمتع بها ومارسها ملوك آل كابيه وفالوا وبوربون في فرنسا، وآل تيودور في بريطانيا, في العصور الوسطى وبداية العصر الحديث، لم تكن سلطات قومية, بل سلطات ملكية شخصية وفردية مطلقة، ترغب في بناء دول سلالية وراثية شخصية، وعندما تأخذ هذه السلطات المصالح القومية بنظر الاعتبار، فإنها تأخذها بوصفها مرادفة لمصالح الملك، ولكن أسس وقواعد حكومة الأمة، كانت تتثبت وتتواصل تلقائيا وضمنيا بفعل هذا العامل السياسي.

لقد أقامت الملكية الفرنسية, سيطرة فعالة على البلاد التابعة لها, وبدأ ملوكها, منذ حوالي القرن الثامن عشر 1700, في إنشاء مؤسسات وتنظيمات ورقابات حكومية

ملكية, وحولوا الضرائب النوعية المفروضة على الأراضي إلى ضرائب نقدية سنوية. ثم فرضوا ضرائب ملكية مباشرة وغير مباشرة, وأسسوا محاكم وطنية, ثم برلمانات تمثل الأمة الفرنسية، وبذلك أنشأوا الإطار السياسي المؤسسي للدولة القومية، لتصبح الحكومة الفرنسية حكومة قومية. وتعزز ذلك بفعل السياسة الاقتصادية التدخلية التي تعتمد على تدخل الدولة في توجيه النشاطات الاقتصادية، وتشجيع التجارة على نطاق إقليمي قومي. حيث سهلت هذه السياسة, القضاء على الإقطاع، والإقليمية، والتخلص من القيود البلدية المحلية على الزراعة والتجارة والصناعة، وبذلك تهيأت الظروف اللازمة لتغليب المصالح القومية على المصالح المحلية الضيقة. وساعد على ذلك أيضا, إنشاء أنظمة قومية للمواصلات والمصارف والعملة، وإصدار التشريعات المنظمة للتجارة الخارجية لجعل الميزان التجاري في صالح الاقتصاد القومي الفرنسي على غرار قوانين الملاحة الانجليزية التي شرعت في القرن السابع عشر 1600. وكان الغرض المقصود من هذه السياسة الاقتصادية التدخلية هو زيادة قوة سلطة الدولة الملكية, لكن الوسيلة التي اتبعت في تحقيق ذلك كانت وسيلة قومية, لأن الدولة حاولت أن تقوي الأمة من الناحية الاقتصادية لتكون هي نفسها قوية، وكانت نتيجة ذلك, نشوء دول قومية قوية, وتأكيد كبير على أولوية المصلحة القومية.

وترافق ذلك كله مع نمو الاتجاهات السياسية والاقتصادية لخلق الأمة, مما عكس تبلور الثقافات الجماعية المشتركة، وعمل على خلق الوعي القومي وتفعيله. حيث سبق المؤرخون الفرنسيون غيرهم من الغربيين إلى استعمال اللغة العامية المحلية في كتاباتهم، وظهرت الوثائق المكتوبة باللغة الفرنسية حوالي منتصف القرن الثالث عشر 1250, وصدر في عام 1539 مرسوم يقضي بجعل اللغة الفرنسية اللغة الرسمية للإدارة بدلاً من اللغة اللاتينية. ثم أصبحت اللغة الفرنسية في القرن السابع عشر 1600, واضحة ومستقرة بسبب النصوص التي كتبها أدباء فرنسيون كبار

مثل **لافونتين** (1620-1690م) و**موليير** (1622-1673م) و**راسين** (1623-1679م)، ووضعت الأكاديمية الفرنسية في عام 1694 أول معاجمها الضخمة باللغة الفرنسية. ثم تواصل تعبير الروح القومية الفرنسية عن نفسها في حروب العهود الثورية والنابليونية المتأخرة, وفي حركة التوسع الاستعماري الفرنسي. حيث اكتسب الشعور القومي الفرنسي طابعا شعبيا في عهد الثورة الفرنسية، وحلت محل الإرادة الملكية "إرادة الأمة" التي تكلم عنها المفكر الفرنسي- السويسري **جان جاك روسو** في كتابه (العقد الاجتماعي).

وعرَّفت الأكاديمية الفرنسية عام 1694 الأمة بأنها: "جميع سكان دولة معينة, في بلد معين، يعيشون في ظل قوانين واحدة، ويتكلمون لغة واحدة"، فأصبح كثير من الناس يرى بعد مائة عام، أن الأمة تتكون من مواطنين من بينهم الملك, يتكلمون لغة واحدة ويقطنون بقعة واحدة من الأرض ولهم, كذلك, حكومة مشتركة تتكلم بالنيابة عنهم. وإذ كان المواطنون هم الوحيدون الذين يحددون شؤون الأمة وسياساتها, فهذا يتطلب أن تكون الأمة مستقلة عن غيرها من الأمم الأخرى، وكما كان الملك يملك السيادة على البلدان التابعة له, وهو مستقل عن أية سيطرة أجنبية, فان الأمة كذلك أصبحت مستقلة ذات سيادة، وبذلك صار للأمة ما كان, في الواقع, للملك. واقترنت القومية, حينذاك, بالحركة الديمقراطية الشعبية وبالنظام الجمهوري, لتصبح الحركة القومية الديمقراطية الشعبية الجمهورية السلاح ضد سيطرة الملوك والارستقراطيين ورجال الكنيسة، ثم باتت الفكرة القومية ودولة الأمة القومية, الوسائل التي يمكن بواسطتها الحصول على الحرية والسعادة.

وخلاصة ما تقدم, أن بناء الأمة الفرنسية ومن ثم الدولة القومية الفرنسية, كانا حصيلة امتزاج وتفاعل مجموعة من الظروف والعوامل الذاتية والموضوعية التي تصدرتها الظروف والعوامل السياسية المتمثلة بالسعي لبناء السلطة الملكية المطلقة

التي قادت أول عمليات توحيد الأمة بتوسعها الإقليمي وحروبها الداخلية والخارجية, وسياستها الاقتصادية الرأسمالية الميركانتيلية/التجارية. ولكن علينا أن نتذكر هنا أن ظهور الدعوة القومية وولادة مبدأ القوميات اللذين مهدا لظهور المستوى الوجودي السياسي للظاهرة القومية في أوربا قبل غيرها, لم يكونا من بين الأهداف المعلنة للثورة الفرنسية أو ضمن مقاصدها الواضحة، ولكنهما ظهرا كنتيجة لأهداف تلك الثورة ومبادئها، حيث عملت الثورة الفرنسية على وضع الأمم في مواجهة الملوك، وأحلت نظرية السيادة الشعبية محل نظرية الحق الإلهي للملوك, لتصبح الأمة منذ ذلك الوقت، أصل السلطة ومصدر الشرعية ومالكة السيادة.

وحين صاغت الثورة الفرنسية مبادئها العامة وأعلنتها في إعلان وثيقة حقوق الإنسان والمواطن الفرنسي, لم تجعلها مبادئ خاصة بالفرنسيين وحدهم, بل أضفت عليها طابعاً إنسانيا عاماً, ولخصتها في شعارات (حرية، إخاء، مساواة). وقد حملت هذه الوثيقة إلى شعوب أوربا، ومن بعدها شعوب العالم قاطبة، أفكار الثورة ودعوتها القومية، ومنح الفرنسيون للأمم الجديدة بفضل أنموذجهم القومي رموزها المقدسة, مثل الراية القومية، والنشيد القومي, وفكرة الأعياد القومية, فضلاً عن أحد أهم عناصر بناء المجتمع القومي إلا وهو عنصر اللغة. إذ ترسخ مع الثورة الفرنسية الاهتمام بتوحيد اللغة السائدة في فرنسا, والنظر إليها بوصفها أحد أهم عوامل الارتباط القومي، ولتحقيق هذا الهدف، ولد مبدأ التعليم الإلزامي الذي تتولى الحكومة مسؤولية تنظيمه وإدارته ووضع برامجه وتنفيذها, وهي برامج جرت صياغتها بطريقة تضمن تلقين الدارسين مبادئ حب الأمة والوطن والانتماء للجماعة القومية والولاء للدولة القومية والاستعداد للتضحية من أجل الأمة ودولتها القومية.

وكانت محصلة ذلك ولادة مستوى الارتباط الوجودي السياسي للقومية، والقائم على أركان أساسية هي:

- أن تتوحد الجماعة القومية ذات الروابط الموحدة والمميزة في إطار مجتمع موحد يخضع لسلطة واحدة هي سلطة الدولة القومية.

- أن يكون هدف الوحدة القومية, ومشروع خلق الدولة القومية, هو جوهر الفلسفة السياسية للجماعة القومية وغايتها الأسمى.

- أن تصاغ فكرة الوحدة القومية والروابط المؤسسة لها, في نظرية سياسية قومية تؤمن بها الأمة وتدافع عنها, وتخلق المؤسسات القادرة على تحقيق ذلك.

وكان هذا المستوى الوجودي السياسي للقومية, ينطوي على مشروع ثقافي فكري ويستند إليه, ولكن أهدافه المهمة هي الأهداف السياسية, لارتباطه بحق الأمة في تقرير مصيرها وسيادتها على إقليمها وبناء دولتها القومية, لتتحول بهذا المشروع إلى مشروع سياسي, هدفه إقامة الدولة القومية. وإذ كان توفر الإقليم الجغرافي أحد الشروط الأساسية لذلك, فقد أدى هذا إلى اصطدام الدعوات والمشاريع القومية المعبرة عن المستوى الوجودي السياسي للارتباط القومي, **بأنظمة الحكم القائمة على أسس غير قومية, مما ترتب عليه اتخاذ الدعوة القومية السياسية في علاقتها بهذه الأنظمة في مظهرين عمليين هما:**

المظهر الأول:

سعي الجماعات القومية المدركة لذاتها بوصفها أمم تجمع بينها خصائص موحدة ومميزة لشخصيتها, لإقامة دولها القومية الموحدة **والمستقلة الأمر الذي أدى إلى:**

- تفتيت كيانات سياسية ذات قوميات متعددة، لتحصل كل قومية منها على دولتها الخاصة.

- توحيد كيانات سياسية متعددة لتجمع في إطارها أمة مشتتة بين كيانات متعددة.

- توحيد أجزاء من كيانات سياسية مختلفة تقيم عليها أمة موزعة بينها، لإقامة دولة قومية موحدة ومستقلة لهذه الأمة.

وهذا المظهر في تجلياته المختلفة، هو الذي ساد في الأنموذج التاريخي للمستوى الوجودي السياسي للقومية في أوربا.

المظهر الثاني:

سعي الجماعات القومية المدركة لذاتها بوصفها أمم تجمع بينها خصائص موحدة ومميزة لشخصيته, والخاضعة للسيطرة الاستعمارية الأجنبية, إلى تأكيد خصائصها القومية التوحيدية, والمطالبة بحقها في تقرير مصيرها, ومن ثم إقامة دولتها القومية الموحدة والمستقلة, وهو ما ساد في النموذج التاريخي للمستوى الوجودي السياسي للقومية في بلدان العالم الثالث.

وفي إطار المظهر العملي الأول, يمكن أن نتابع أنموذج الوحدة القومية الألمانية, التي أقامت دولة قومية موحدة ومستقلة, اجتمعت في إطارها وحدات سياسية مختلفة, تنتمي شعوبها إلى أمة واحدة وتتكلم لغة واحدة.

ثانياً: التجربة القومية الألمانية[1]

توزع الإقليم الألماني في العقد الأخير من القرن الثامن عشر 1700 على 360 وحدة سياسية مستقلة أقواها هي بروسيا، ثم تراجع عدد هذه الوحدات السياسية ليصبح 248 وحدة عام 1803، ثم 39 وحدة عام 1815. وحافظت ألمانيا، بموجب معاهدة 1815 وميثاق الاتحاد الجرماني (الكونفدراسيون الجرماني) الذي ضم 39 وحدة سياسية مستقلة, على شكل من أشكال الوحدة في إطار عصبة تجمعها هيئة سميت بــ(الرباط/الرابطة), لكن هذا الاتحاد لم يؤمن للوحدات السياسية التي ضمها وضعاً قوياً على الصعيد الدولي. وجرت في عام 1848 محاولة لإقامة إمبراطورية اتحادية بدل الاتحاد الجرماني، لكنها فشلت لأن ملك بروسيا **فردريك وليم الرابع**، ظل يسعى لتكوين اتحاد الكيانات السياسية الألمانية ووضعه تحت سلطته، واقترن هذا المسعى بيقظة قومية، تجسدت في حركة رأي عام جديدة لصالح الوحدة الألمانية, في مواجهة أطماع نابليون الثالث في حربه ضد ألمانيا عام 1859.

1- للتفاصيل حول التجربة القومية الألمانية وأثرها المميز في الفكر القومي العربي ينظر:
- محمد فتحي الشنيطي. نماذج من الفلسفة السياسية. ط1. القاهرة. مكتبة القاهرة الحديثة. 1961.
- جورج ادوار سنبلة. الفكر الألماني من لوثر إلى نيتشة. ترجمة: تيسير شيخ الأرض. ط1, دمشق. وزارة الثقافة. 1968.
- نور الدين حاطوم. حركة القومية الألمانية. بيروت. دار الكتب. 1970.
- لوكاز هيرزويز. المانيا الهتلرية والمشرق العربي. ترجمة: أحمد عبدالرحيم مصطفى. القاهرة. المشروع القومي للترجمة. العدد 2133. 2015.

وانقسم الرأي العام الألماني في هذه المرحلة على ثلاثة اتجاهات هي:

الاتجاه الأول:

يدعو إلى الوحدة الألمانية تحت سلطة بروسيا مع استبعاد النمسا، وكان هذا الاتجاه يمثل نزوع دساتير 1848 إقامة "ألمانيا الصغرى".

الاتجاه الثاني:

يدعو إلى الوحدة الألمانية التامة التي تشمل الألمان بما فيهم ألمان النمسا.

الاتجاه الثالث:

يدعو إلى الوحدة الألمانية التامة والكاملة التي تشمل أيضا الإمبراطورية النمساوية.

وانتهت هذه الاتجاهات إلى دعوتين وحدويتين:

الدعوة الوحدوية الأولى:

وهي الدعوة لإقامة دولة ألمانيا الصغرى التي تعبر عن المفهوم البروسي للوحدة الألمانية، ووقف وراءها الليبراليون من ألمانيا الشمالية والوسطى الذين تدعمهم الأوساط الصناعية والتجارية التي تطالب بنظام سياسي موحد وقوي لدولة بروسيا.

الدعوة الوحدوية الثانية:

وهي الدعوة لإقامة دولة ألمانيا الكبرى التي تضم بروسيا والولايات الألمانية، فضلا عن النمسا أيضا، ووقف وراءها المحافظون من ألمانيا الجنوبية الذين تدعمهم الأوساط الكاثوليكية المحافظة.

وكانت النتيجة هي إقامة الجمعية السياسية الألمانية في فرانكفورت عام 1859, على غرار الجمعية القومية الايطالية, بهدف تحقيق الوحدة الألمانية حسب شعار "ألمانيا الصغرى" تحت إدارة بروسيا. ثم اتجهت جميع المحاولات التوحيدية القومية الألمانية بعد ذلك إلى تأييد الفكرة التي تحققت عام 1866 باسم اتحاد ألمانيا الشمالية, وفق معاهدة صلح براغ التي ألغت الاتحاد الجرماني، وأعطت بروسيا الحق في أن تضم لصالحها بعض أقاليم ألمانيا الشمالية, على أن تبقى الأقاليم الألمانية في الجنوب مستقلة، لكن **بسمارك**، المستشار الألماني (رئيس الوزراء)، عمل فيما بعد على إدخال أقاليم الجنوب الألماني في هذا الاتحاد, بالتفاوض أحيانا وبالحرب أكثر الأحيان حتى أنهت حرب عام 1870 هذه المسألة بتحقيقها للوحدة الألمانية.

لقد كانت هذه الأحداث والمساعي, نتيجة أولى وأساسية لولادة الدعوة القومية الألمانية وتطورها, بقدر ما كانت أيضا عاملاً مساعداً على تطور الفكرة القومية

الألمانية. ولعبت الحروب الخارجية، لاسيما حروب نابليون, دوراً كبيراً في تحفيز الشعور القومي الألماني، بعد أن هاجم نابليون بروسيا وأجبرها على الاستسلام، وضم أجزاء منها إلى فرنسا، وفرض عليها غرامات مالية كبيرة, وجند أبناءها في جيوشه، مما خلق لدى الألمان رد فعل شديد، انتهى إلى تعليلهم هذا الحال بضعف الروح الوطنية وفقدان الوحدة القومية الألمانية. وإذا لم يكن بالإمكان إنكار أثر النهضة القومية في فرنسا وحروبها التوسعية في ظهور الحركة القومية الألمانية, فإن ذلك لا ينفي وجود أفكار قومية ألمانية سابقة، كانت وليدة نتاجات فكرية مبكرة عن الوحدة القومية الألمانية وأسسها وضرورة تحقيقها، وهو ما يؤكده الرأي الذي يصنف مفكرين ألمان كبار، أمثال **عمانوئيل كانط** (1724-1804م) و**يوهان جوتفريد هيردر** (1744-1803م) و**يوهان جوتليب فخته** (1762-1814م)، ضمن مجموعة المفكرين الغربيين الذين ساهموا في ولادة الفكرة القومية في أوربا في القرن الثامن عشر، ويضيف إليهم أحد الآراء **ماكس فيبر** (1864-1920م) أيضا بوصفه من المفكرين القوميين العظماء[1]. ونستكملهم بكل من **جورج فيلهلم فريدريك هيجل** (1770-1831م) و**فريدريك فيلهلم نيتشه** (1844-1900م). وكانت المساعي المبكرة لتحقيق الوحدة الألمانية, قد بدأت على الصعيد العملي بتوحيد الأنظمة الجمركية بين الولايات الألمانية, لتكون وحدة المصالح الاقتصادية، الأساس المادي الذي مهد للوحدة الألمانية. وارتبطت أجزاء ألمانيا، فازداد التزاور بين أبنائها، وتوطدت علاقتها ببعضها وتعمقت، بفضل التوسع في مد خطوط السكك الحديدية، وكانت هاتان الخطوتان العمليتان، نتيجة واستجابة للنهضة الرأسمالية الألمانية التجارية ثم الصناعية, بقدر ما كانتا سبباً لنمو الشعور القومي الألماني وترسيخه وتعميق الإحساس بالذات والقوة لدى الألمان.

1- أوموت أوزكيريملي. مصدر سابق الذكر. ص ص 38-39.

وبرزت مملكة بروسيا في هذه الظروف القوة القائدة للدعوة والنشاط الوحدويين الألمانيين, والقادرة على التصدي لفرنسا, مما منحها موقعاً مميزاً مهد لها الطريق لاحقاً لتأسيس الإمبراطورية الألمانية الموحدة، وانتزاع الاعتراف بملك بروسيا إمبراطورا عليها. وساعد بروسيا على القيام بهذا الدور، أنها كانت أيضا محوراً للفاعليات التوحيدية السياسية وغير السياسية في ألمانيا، فمنها صدرت أولى دعوات الوحدة, وفيها شُرِّعت أولى القوانين التي خلقت الشعور بالانتماء إلى الأرض والجماعة القومية عندما منحت الفلاحين الألمان حق ملكية الأرض. وساهمت الجامعات الألمانية ومفكروها البارزون في تحريك الحس الوطني والوعي القومي الألماني, حيث كانت هذه الجامعات، إحدى المزايا المشتركة للمجتمع الألماني على الرغم من التجزئة والتمزق السياسي. وإذ قدم كانط أول الأفكار في هذا الشأن ممثلة بفكرة (حق تقرير المصير) الذي جعل منه "خيرا سياسيا أسمى"[1]، فقد مهد بذلك لظهور أول وأهم أسس نشوء المستوى الوجودي السياسي للقومية في أوربا. وتلقت الأمة الألمانية من منابر جامعة "يينا"، الدعوة القومية التي كان فخته أبرز أعلامها الذين وظفوا تلك المنابر لخلق الإحساس بالانتماء القومي لدى الألمان، وإنضاج وعيهم بهذا الانتماء، عبر تبشيره بالشخصية والهوية الألمانية المميزة، والرسالة الإنسانية السامية التي لا بد للألمان من حمل مسؤوليتها, لاعتقاده أنهم الأمة الوحيدة المؤهلة لتحقيق النهضة الإنسانية الجديدة. وهكذا، فإن أغلب الدراسات عن القومية "تُرجع.. أصول العقيدة القومية عموما إلى الفكر الرومنسي الألماني، أي إلى نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر تقريبا"[2]،

وإذا كان الطابع الإرادي الذاتي قد غلب على التصور الفرنسي للأمة والقومية الذي قال **بهآرنست رينان**، فقد غلب الطابع الموضوعي على التصور الألماني للأمة

1- المصدر السابق. ص39.
2- أوموت أوزكيريملي. مصدر سابق الذكر. ص38.

والقومية الذي يرى في الأمة كائناً اجتماعياً حياً أساسه عوامل اللغة والتأريخ والمصالح المشتركة، وتتمتع اللغة من بين مجموعة العوامل الموضوعية للقومية، بالدور الأهم في تكوين الأمة ونشأة الحس القومي وإقامة الدولة القومية، ولكن النظرية القومية الألمانية التي قامت ابتداء على افتراض أن اللغة هي العنصر والمقوم الأول من عناصر ومقومات الوجود القومي، انتهت إلى التركيز على العرق أو السلالة، لتكتسب مع ظهور الحركة النازية طابعا عرقيا آريا متعصبا وتوسعيا. وكان هيردر، أبرز وأهم القائلين بدور العامل الثقافي (اللغة) في تكوين الأمة وتميزها، لأن اللغة هي التي تحمل وتعكس الطابع الفكري للجماعة القومية وشخصيتها، حيث يقول "هل تملك الأمة أثمن من لغة آبائها؟ يسكن في هذه اللغة عالم كامل من التراث والدين ومبادئ الحياة وقلبها وروحها، وحرمان الأمة من لغتها أو الحط من شأنها، هو حرمانها من أثمن ما تملك"[1]، وانتهى به هذا من الناحية السياسية إلى القول بأن "الأمة نبتة الطبيعة، نبتة طبيعية تماثل العائلة، لكن مع مزيد من الفروع، وأكثر الحالات طبيعية.. هي أمة واحدة، عائلة ممتدة لها شخصية وطنية واحدة"، وتأسيسا على ذلك فإن "فصل البروسيين عن بقية الألمان عملية محض مصطنعة..بينما يعتمد فصل الألمان عن الأمم الأوربية الأخرى على الطبيعة"[2]. وإذ جعل هيردر من اللغة أهم خصائص النوع الإنساني، فقد جعل الخاصية اللغوية العامل الأساس في تحديد ماهية الإنسان، ليقال إن الإنسان كائن أو حيوان ناطق، وسينتهي القول بتميز الكائن الإنساني بخاصية اللغة والنطق إلى ملاحظة انقسام البشر واختلافهم تبعاً للغات التي ينطقون بها, وتميزهم عن بعضهم بفضل لغاتهم في جماعات قومية لغوية، توحدهم اللغات المشتركة بينها، وتخلق بينهم رابطة مصدرها وحدة الأداة التي يستخدمونها في التواصل والتعبير عن الأفكار، بقدر ما أن

1- المصدر السابق. ص41
2- المصدر السابق. ص42.

اللغات المختلفة تميز وتفصل بين الناطقين بها، خالقة بينهم نوعاً من الاختلاف بفعل اختلاف أدواتهم في الاتصال والتعبير عن الأفكار. و**طور فخته**، تلميذ **كانط**، آراء (هيردر) هذه في كتابه الشهير (خطابات إلى الأمة الألمانية) الذي ضم مجموعة المحاضرات التي ألقاها عامي (1807-1808م) في جامعة (يينا), بعد أن تمكنت فرنسا من أن تهزم بروسيا وتحتلها عام 1806. وكان فيخته قد قال عن هدفه من هذه الخطابات "أريد أن اجمع..من فوق ترابنا المشترك كله، رجالا من عواطف وعزائم متشابهة، واربطهم معا، بحيث تتقد في هذه المرحلة المركزية شعلة واحدة ومتواصلة ولا تنطفئ للنزعة الوطنية، تنتشر فوق تراب الوطن الأم كله حتى أقصى حدوده"[1]، وقال عن اللغة ودورها في وحدة الناطقين بها "أولئك الذين يتكلمون اللغة نفسها، يرتبط أحدهم بالآخر عبر روابط متعددة غير مرئية، تصنعها الطبيعة ذاتها قبل زمن طويل من بدء أي تدبير بشري،"، واستنتج من ذلك أن "من الثابت بلا أدنى شك، أنه كلما وجدت لغة منفصلة، توجد أمة مستقلة، تملك الحق في تحمل المسؤولية المستقلة لشؤونها وحكم نفسها..وحيثما توقف شعب عن حكم نفسه، فلا بد من أن يتخلى عن لغته ويندمج مع الغزاة الفاتحين"[2]. وإذ تجعل اللغة الألمانية من الناطقين بها أمة واحدة حتى وإن توزعوا بين ممالك ودول متعددة ومختلفة، فإن هذه الوحدة اللغوية والفكرية في اعتقاد فخته، تفرض على الألمان الإيمان بوحدتهم في إطار دولة واحدة، وتلزمهم بالعمل على تحقيق هذه الوحدة، ليس لأنها حقهم فحسب، بل وواجبهم أيضا نحو أنفسهم أولا والعالم ثانيا، لأن الألمان هم الشعب الأصيل المكلف برسالة تجاه بقية البشر، تلزمه بإقامة الدولة المثالية التي

1- المصدر السابق. ص43.
2- المصدر السابق. ص44.

يبدأ بها حقبة تاريخية جديدة، يكون هذا الشعب فيها، رائدا وأنموذجا يحتذي مثاله بقية البشر، لأن الألمان هم الأمة التي تنقذ العالم، وتجدده وتعيد تكوينه[1].

وبفعل هذه النظرية مرت التجربة القومية الألمانية بمرحلتين هما:

المرحلة الأولى:

المرحلة القومية الموضوعية التي انتشرت فيها الأفكار القومية الداعية إلى قيام الوحدة الألمانية استناداً إلى المقومات والعناصر الموضوعية الواقعية (مثل اللغة، التاريخ, المصالح المشتركة), والمقومات والعناصر الذاتية الإرادية المتمثلة بادراك عناصر الوحدة والسعي لتحقيقها.

المرحلة الثانية:

المرحلة القومية العنصرية التي انتشرت فيها الأفكار القومية الألمانية المتعصبة الداعية إلى وحدة الأمة الألمانية على أسس عرقية تمنحها التفوق على غيرها من الأمم، ومن ثم تبشر بأهليتها للسيادة والهيمنة العالمية كعرق أسمى وأعظم من باقي الأعراق.

وقد تأثر الكثير من الحركات والدعوات القومية بهذه النظرية في مرحلتها الأولى لما فيها من طابع موضوعي عملي, فكانت حركة القومية الايطالية ومن بعدها البولونية تستهدف تحقيق الوحدة للبلاد التي يتكلم أبناؤها باللغة الايطالية أو اللغة البولونية. وتكوّن القسم الأكبر من دول أوربا الحديثة منذ أواخر القرن التاسع عشر على أساس هذه الوحدة اللغوية, بينما تفتقر بعض نماذج الدول الأوربية الحديثة إلى عنصر الوحدة اللغوية (بلجيكا مثلاً تنطق بلغتين هما الفرنسية والفلامندية، وسويسرا تنطق بأربع لغات هي الفرنسية والألمانية والايطالية والرومانش)،

1- المصدر السابق. ص ص43-44.

وانفصلت عن بعضها واستقلت دول أخرى يجمع بين شعوبها عامل أو عنصر الوحدة اللغوية (مثل الولايات المتحدة الأمريكية وانجلترا) و(دول أمريكا الجنوبية واسبانيا والبرتغال). ولعل ذلك هو المأخذ الأهم على هذه النظرية، فضلاً عن مأخذ آخر يرى أن العاطفة والإرادة الإنسانية الذاتية، مع وحدة الأهداف والمصالح والتجارب التاريخية، عناصر ومقومات لها دورها الفاعل في التأسيس لنشوء الأمم والقوميات، وليست اللغة إلا مقوماً من بين تلك المقومات.

ثالثاً: التجربة القومية الأمريكية[1]

ارتبط ظهور الأمة الأمريكية وحركتها الاتحادية بهجرة بشرية أوربية كثيفة، لم يشهد التأريخ لها مثيلاً، عبرت المحيط الأطلسي إلى القارة الأمريكية الشمالية، وانصهرت في البيئة الجديدة العناصر الانجلوسكسونية بشكل أساس، فضلا عن عناصر أخرى غيرها غربية وشرقية, ليتحول هذا الشتات تدريجيا إلى أمة واحدة, جمعت بين أفرادها سمات ومصالح اقتصادية وسياسية مشتركة, خلقت لهم شخصية مميزة وذات مستقلة عن الإمبراطورية البريطانية. وإذا كانت دراسة **أناتول ليفن** للقومية الأمريكية، قد حددت أطروحتين أساسيتين تقوم عليهما هذه القومية، وتستمد استمراريتها منها، على الرغم من تضادهما، فإن بالإمكان أن نستنبط من هذه الدراسة نفسها أطروحة ثالثة نضيفها إليهما، **وهاتان الأطروحتان والأطروحة الإضافية المستنبطة هي:**

1- للتفاصيل حول التجربة القومية الأمريكية ينظر:
- محمد أنور عبد السلام. التجربة الاتحادية الأمريكية وقيمتها للوحدة العربية. ط1. القاهرة. مكتبة الانجلو المصرية. 1974.
- زاهي محمد بشير المغيربي. السياسة والحكم في الولايات المتحدة الأمريكية. (بحث غير منشور). د. ت.
- ماكس سكيد مور و مارشال كارتر وانك. كيف تحكم أمريكا. ترجمة: نظمي لوقا. ط3. القاهرة. الدار الدولية للنشر والتوزيع. د. ت.
- الآن نيفينز و هنري ستيل كوماجر. موجز تاريخ الولايات المتحدة. ترجمة: محمد بدر الدين خليل. ط1. القاهرة, الدار الدولية للنشر والتوزيع. 1990.
- ريتشارد ريفز. رحلة أمريكية. ترجمة: صلاح الدين الشريف. ط1. القاهرة. الدار الدولية للنشر والتوزيع. 1991.
- أناتول ليفن. أمريكا بين الحق والباطل..تشريح القومية الأمريكية. ترجمة: ناصرة السعدون. ط1. بيروت. المنظمة العربية للترجمة. 2008.

الأطروحة: العقيدة القومية المدنية الأمريكية

وهي مجموعة من القناعات التي ورثتها المستعمرات في أمريكا الشمالية من التقاليد البريطانية التي قامت على فلسفة جون لوك الليبرالية وقناعات أقدم بكثير عن دور القانون وحقوق الرجال البريطانيين الأحرار، وتضمنت عناصر قوية للهوية الوطنية الثقافية الجاهزة المرتكزة على مزيج من الديانة البروتستانتية والإيمان بالحرية والديمقراطية والدستور والقانون والفردانية، ومبادئ المساواة الثقافية والسياسية والحكومة التمثيلية التي تأسس عليها المجتمع والدولة والدستور في أمريكا، وشكلت بمجموعها أساس (القومية المدنية الأمريكية). وكان **أرفينغ كريستول**، أحد آباء مدرسة المحافظين الجدد الأمريكية، قد علل استخدام مصطلح القومية لوصف هذه المجموعة من القناعات – الأسس بدلا من مصطلح الوطنية بقوله: "تنبع الوطنية من حب ماضي الأمة، في حين تنشأ القومية من الأمل بمستقبل الأمة وعظمة تميزها..ويجب أن تتجاوز أهداف السياسية الخارجية الأمريكية التعريف الضيق للأمن القومي". ويرى ليفن أن تمييز كريستول هذا يستعيد التمييز الكلاسيكي الذي سبق وأقامه **كينيث مينوغ** بين الوطنية والقومية، حين عرّف الوطنية بأنها رغبة محافظة في جوهرها، تنصب على الدفاع عن الوطن كما هو عليه، وعرّف القومية بأنها رغبة في التفاني من أجل مفهوم مثالي وتجريدي وغير متحقق للدولة–الأمة، وغالبا ما ترتبط هذه الرغبة بالإيمان بمهمة قومية أوسع موجهة للإنسانية. ويعتقد ليفن أن للقومية المدنية الأمريكية، دورا خاصا وأساسيا في المحافظة على وحدة أمة ذات مكونات متعددة ومتباينة، وأن مصطلح (عقيدة Creed)، يستبطن معنى التمسك بهذه القناعات بحماسة أيديولوجية تكاد أن تكون دينية، وهذا هو ما ينقله ليفن أيضا عن **صاموئيل هنتنغتون** الذي يقول إن من الممكن التحدث عن مجموعة من الأفكار السياسية التي تشكل نزعة (الأمركة Americanism) بمعنى لا يمكن أبدا التحدث به عن النزعة

البريطانية أو الفرنسية أو الألمانية أو اليابانية، ولكن بالإمكان مقارنة عقيدة الأمركة هذه بالأيديولوجيات والأديان الأخرى بالمعنى الذي يجعلك (غير أمريكي) عند رفضك الأفكار الأساسية لهذه العقيدة، وأن هذا التماهي للقومية مع العقيدة أو القيم السياسية، يجعل الولايات المتحدة عمليا، فريدة من نوعها.

الأطروحة: العقيدة المضادة للقومية المدنية الأمريكية

وهي مجموعة من القناعات النابعة من جذور دينية-عرقية، أطلق على جوانب منها اسم (القومية الجاكسونية) نسبة إلى **اندرو جاكسون** (1767-1845م) الرئيس الأمريكي السابع الذي حكم دورتين رئاسيتين (1829-1837م)، فالاتساع القاري والتركيب السكاني المتنوع والمعقد للولايات المتحدة،، جعلا من هويتها القومية الناشئة في أواخر القرن الثامن عشر، خليطا مركبا من مجموعة هويات، تجتمع وتتفاعل فيها مشاعر المهاجرين البيض الأوائل، وثقافة الجنوب الأبيض، وأجندات اللوبيات العرقية، ناهيك عن الأصولية البروتستانتية المرتبطة بأنماط أوسع من القوميات العرقية الدينية في العالم. ويعتقد ليفن أن ذلك جعل من أمريكا "موطن أعمق إيمان ديني محافظ في العالم الغربي وأوسعه انتشارا"، ويستدل على صحة هذا الاعتقاد بما انتهت إليه نتائج استطلاع الرأي الذي أجراه معهد بحوث بيو لاستطلاع الرأي عام 2002، من أن الولايات المتحدة إجمالا، تبدو في مطلع القرن الحادي والعشرين، أقرب إلى العالم النامي منها إلى الدول الصناعية من حيث الإيمان الديني، ويذكرنا ليفن في هذا الخصوص، بأن المفكر الفرنسي اليكسيس دو توكفيل، سبق ولاحظ حوالي عام 1830 أن الإيمان الديني كان يتمتع بحضور متوقد وشامل تقريبا عند الأمريكيين، في وقت كان فيه الإيمان الديني عند الشعوب الأوربية مهتزا إثر عقود من التنوير والثورة الفرنسية.

الأطروحة: عقيدة الأمة الأمريكية المختارة

وهي الأطروحة الثالثة المضافة إلى أطروحتي ليفن السابقتين، والقائمة على القناعة السائدة لدى غالبية الأمريكيين، واليمينيين منهم بشكل خاص، بأن أمريكا أمة ونظاما ودولة، جرى اختيارها، من الرب (أم القدر أم التاريخ)، للقيام بدور خاص في حاضر الإنسانية ومستقبلها، وتمتد الجذور الأمريكية لهذه القناعة إلى النسخة المبكرة لأسطورة القومية الدينية في الفكر البروتستانتي الأوربي في القرنين السادس عشر والسابع عشر، وهو ما عبر عنه ميثاق ولادة الأمة الأمريكية الموحدة الذي يتحدث عن ولادة: نظام جديد لعصور عدة، واستعاد **هيرمان ملفيل** (1819-1891م) هذه الفكرة حين قال "نحن الأمريكان شعب مختار بامتياز، نحن إسرائيل زماننا، نحن نحمل سفينة الحريات عن العالم. لقد اختار الرب قدرنا مسبقا.. يجب أن تسير بقية البشرية وراءنا، نحن رواد العالم، الحرس الأمامي، الذين أرسلوا نحو البراري المقفرة لتجربة ما هو غير مجرب بعد، لفتح السبيل للعالم الجديد الذي هو عالمنا". وتكررت هذه اللازمة في قول الرئيس الأمريكي في الحرب العالمية الأولى **وودرو ويلسون** إن "لأمريكا الامتياز المطلق في تحقيق قدرها وإنقاذ العالم"، وقول رجل الدين الأمريكي **بيلي سنداي** بعد اندلاع هذه الحرب عام 1917 "لقد وُضعت أمريكا في موقع جعل قدر العالم معتمدا على سلوكنا إلى حد بعيد"، ثم أعادت ترديدها **مادلين أولبرايت** وزيرة الخارجية الأمريكية (1990-2001م) في وصفها للأمة الأمريكية بأنها: "الأمة التي لا غنى عنها". وكان المؤرخ الديني **كونراد شيري** قد كشف عن تماثل النسختين الألمانية النازية والأمريكية من فكرة الشعب المختار، فضلا عن كشفه البعد الديني لهذه الفكرة في النسختين عندما قال: "يبين تطور موضوع الشعب المختار في كل من ألمانيا والولايات المتحدة بين عامي (1880 و1920م) السمة المتقلبة لأسطورة القومية الدينية. لقد أثبتت أنها قادرة على

تجسيد هوية لأشكال وصور عديدة، توراتية وغير توراتية، وذلك من دون أن تفقد الأسطورة قوتها"، ولكن التماثل لا يبدو مقتصرا على النسختين الألمانية النازية والأمريكية من فكرة الشعب المختار، إذ كانت شعوب أوربية أخرى، قد استنسخت العناصر الأساسية في هذه الفكرة، مع اختلافات جزئية بينها، كما هو حال بريطانيا وفرنسا وروسيا.

ويمكن أن نستنتج من دراسة ماضي الأمة الأمريكية وحاضرها، أنها قامت على ثلاثة أركان أساسية هي:

الركن الأول:

وهو الركن البشري الذي تأسس عليه التركيب الاجتماعي للأمة الأمريكية التي تكونت نتيجة الهجرات الرئيسية إلى القارة الأمريكية الشمالية للمجموعات الأنجلوسكسونية, والفرنسية والسويسرية والايطالية واليونانية والبولندية وغيرها من هجرات شمال وشرق وجنوب أوربا, فضلا عن هجرات الآسيويين القليلة والمتأخرة الوصول ومنهم العرب الذين كان جلهم من بلاد الشام بالذات. لقد تميز التركيب الاجتماعي للأمة الأمريكية بحكم حداثته وتعدد وتنوع العناصر التي شكلته, بقلة الفوارق بين الطبقات الاجتماعية, وعدم وجود طبقة ثرية كبيرة أو نظام حكم مَلَكي فردي, ليقوم التفاوت الاجتماعي هناك على أساس الكفاءة والاجتهاد الشخصي اللذان شجعا على تميز العقلية الأمريكية بالنزوع للمغامرة والميل للنفعية، ليكون لهذه الصفات أكبر الأثر في تحديد طبيعة الحياة الأمريكية. وتضافرت مع هذه الصفات عوامل أثرت بدورها في تكوين الأمة الأمريكية، وكان أبرزها العزلة الجغرافية عن القارة الأوربية, وتجانس التراث الثقافي للجزء الأكبر من المجموعات المهاجرة الأولى, وثراء البيئة الطبيعية، ووفرة الموارد الاقتصادية، وتنوع البيئة الجغرافية، حيث تفاعلت هذه العوامل كلها، لتؤدي إلى نشوء أمة حديثة، ذات مصالح مشتركة، ومصير

واحد، ما لبثت أن قامت حركة اتحادية تعبر عن إرادة هذه الأمة في الوحدة، وحققت أهدافها المتمثلة بانفصال الأمة الأمريكية عن الأمة الانجليزية، وقيام وحدة سياسية دستورية تجمع شتات الكيانات السياسية الأمريكية. وتباينت وسائل هذه الحركة من وقت إلى آخر حسب الظروف والإمكانيات المتاحة، لتكون الثورة المسلحة آخر هذه الوسائل وأقدرها على تحقيق الاستقلال ثم الاتحاد الكونفدرالي (التعاهدي) ثم الاتحاد الفيدرالي.

وإذ خضع دور الركن البشري في تكوين الأمة الأمريكية، لتأثير العاملين اللذين حكما الهجرات القادمة إلى الأرض الأمريكية, وهما:

- عامل كثافة تيار الهجرة على الرغم من تخلف وسائل النقل وبشكل خاص النقل البحري.

- عامل اختلاف أسباب وأهداف الهجرة من شعب إلى آخر ومن زمن إلى آخر، متراوحة من جهة بين الاضطهاد المذهبي والسياسي، وسوء الأحوال الاقتصادية في القارة الأوربية ابتداء من القرن الثامن عشر، والطموح وحب المغامرة واكتشاف المجهول وكسب الثروة من جهة أخرى.

فقد كان لا بد لهذا التأثير أن يجعل من الأمة الأمريكية بوتقة اجتماعية كبرى, انصهرت فيها مختلف العناصر البشرية الأوربية قبل إعلان الاستقلال عام 1776، لينتج ذلك الانصهار أمة جديدة, ذات تركيبة مميزة وسمات مشتركة, رجح فيها العنصر والتراث الأنجلوسكسوني، وكان لذلك كله, الأثر الكبير في درجة التفاعل والارتباط بين المستوطنين للمساهمة, بشكل مباشر وغير مباشر, في قيام التجربة الاتحادية الأمريكية التي كانت نواة الأساس السياسي لظهور وتطور المستوى السياسي للارتباط القومي الأمريكي.

الركن الثاني:

وهو الركن المعنوي المتجسد في عقيدة الأمركة التي يتحدث عنها هنتنغتون، والمنعكسة في المجموعة المتنوعة والمتزايدة من طقوس **تأكيد الوطنية الأمريكية التي تشمل:**

– التكرار اليومي لمظاهر الاحتفاء بالعلم الأمريكي وترديد قسم الولاء لأمريكا في المدارس.

– تعليق الإعلام الأمريكية أمام البيوت والمحلات والشركات والمدارس والمؤسسات الأهلية والحكومية.

– الاحتفال باليوم الوطني أو نظائره في المدن الصغيرة والولايات والعيد الوطني في الدولة الاتحادية.

– أداء المهاجرين قسم الولاء للولايات المتحدة ودستورها وحكومتها في مراسم منحهم الجنسية الأمريكية.

– تقديم وسائل الإعلام والترفيه الأمريكية المكتوبة والمسموعة والمرئية للرموز والشخصيات الوطنية (كابتن أمريكا)، والأجنبية (سوبرمان)، للصغار والكبار على حد سواء، وعرضها بكثافة وتركيز مفرطين في صورة نماذج أسطورية لمن يكرسون حياتهم وقدراتهم الخارقة لخدمة أمريكا والتضحية من أجلها حتى وإن لم يكونوا من المهاجرين البيض الأوائل إليها.

وكان **أناتول ليفن** قد لاحظ أن **هربرت كرولي** أول رئيس تحرير لصحيفة نيو ريببلك، كتب عام 1909، إن "إيمان الأمريكيين ببلادهم هو إيمان ديني، إن لم يكن بالعمق ذاته الذي للإيمان الديني، وإنما إلى حد كبير، سلطته المطلقة والشاملة، إنه

يتخلل الهواء الذي نتنفسه، في طفولتنا سمعنا توكيده أو الإيحاء به في حوارات كبارنا، في كل مرحلة من مراحل تعليمنا أضيفت شهادات إضافية لتثبيته.. إن هذا الأمر نوع من الإيمان الذي يصبح التزاما أكثر من كونه مصدرا للأفكار، وسواء بالوعي أم باللاوعي، فانه يدخل بشكل واسع النطاق في حياتنا الشخصية بوصفه تأثيرا تكوينيا". ووافقه على ذلك **ماكس ليرنر** رئيس تحرير صحيفة ناشيون الذي كتب عام 1957، إن "عبادة الأمة بوصفها أسطورة اجتماعية، تشبه الخيط الذي يربط تاريخ أمريكا كله". وبفعل تكرار عرض مشاعر الولاء للولايات المتحدة والرموز المعبرة عنها، وكثافة التركيز عليها، فقد اكتسبت قوة كبيرة، تضاعفت مرات عديدة بعد هجمات 11سبتمبر/أيلول التي أنتجت روحا قومية أمريكية مقدسة ومفرطة، تشبه روحية القتال التي انتشرت بين أمم أوربا مع اندلاع الحرب العالمية الأولى عام 1914، وهذا ما سبق وعبر عنه قول القيصر الألماني **وليم/فيلهلم الثاني** في أغسطس/آب 1914: (أنا لا اعترف بالأحزاب.. لا اعرف إلا الألمان).

الركن الثالث:

وهو الركن السياسي الذي يجسده ظهور الحركة الاتحادية الأمريكية الساعية لتوحيد الولايات الأمريكية الثلاثة عشر قبل عام 1789, والعوامل المادية والمعنوية التي أسهمت في ظهور هذه الحركة ونجاحها. إذ ما كادت أسباب نشأة الأمة الأمريكية تتحدد وتستقر منذ القرن التاسع عشر، حتى بدأت معالم الحركة الاتحادية الأمريكية في الظهور بجلاء, عبر ردود فعل الأمريكيين على التحديات المشتركة التي تواجههم، وعبر اهتمامهم بالشؤون المتصلة بمصالحهم المشتركة. حيث أدى الارتباط التدريجي للمستوطنين بالأرض الأمريكية إلى تمتين روح المواطنة الجديدة لديهم، وتعزيز شعورهم بالانتماء للوطن الأمريكي والأمة الأمريكية, ومن ثم، فقد كان طبيعياً أن تنشأ المصالح الذاتية الأمريكية التي تعارضت, بالضرورة,

مع المصالح البريطانية، وكان ظهور هذا التناقض, كافيا في حد ذاته لتطور الحركة الاتحادية، واتسع نسيج الحركة الاتحادية الأمريكية وتقوى بتكاثر الأجيال المولودة في المستعمرات, وتآكل الروابط التقليدية بينها وبين أوطانها الأصيلة التي رحل أسلافها عنها.

ولعل أبرز عناصر ومقومات الحركة الاتحادية الأمريكية هي:

1- وحدة اللغة والثقافة الانجلوسكسونية لدى غالبية المستوطنين، حيث كان الطبيعي، بل والمحتم، أن ينقل المستوطنون الأوائل لغتهم الانجليزية وثقافتها إلى الأرض الأمريكية، ومن ثم، أن يدعم نفوذ هذه اللغة الوجود الانجليزي في المستعمرات الأمريكية من جهة، ويفرض من جهة ثانية على المستوطنين غير الناطقين بالانجليزية, هجر لغاتهم الأصلية, واستخدام لغة الأغلبية ولغة السلطة الرسمية الانجليزية مما أدى في النهاية إلى توحيد لغة المستوطنين في أقل من قرن, وهو ما أدى بدوره إلى توحيد أسلوب التفكير والتعبير الذي أدى إلى ظهور رأي عام أمريكي قومي واحد, وتدعيم الروابط الفكرية والمادية القومية بين أهالي المستعمرات في القارة الأمريكية.

2- تماثل العقائد المذهبية الدينية والسياسية بعد أن هاجرت إلى الأرض الأمريكية العديد من الجماعات المذهبية المسيحية المناصرة لحركة الإصلاح الديني والمناهضة للكنيسة الكاثوليكية، حيث وجدت في أمريكا منطلقاً لممارسة الحريات الدينية والمذهبية والسياسية القائمة على المساواة بين المسيحيين مع قيام الكنائس على أساس الرضا والاختيار الحر، ورفض الخضوع للكنيسة الكاثوليكية، الكلاسيكية وتطهير المسيحية من الضلال والبدع. وإذ صاحب ذلك كله، تبني المستوطنين الأمريكيين أفكار القانون الطبيعي، والمساواة أمام القانون، وقيام

الحكومة على رضا المحكومين وتعاقدهم، ومثيلاتها من الأفكار السياسية المتحررة. ارتبطت التجمعات السكانية هناك بهذا الثراء والتنوع الفكري الديني والسياسي المتحرر على الرغم من تباعدها المكاني وتخلف وسائل الاتصال والمواصلات, فكانت تلك الروابط والأفكار التي جمعت بينها الأساس الذي قامت عليه الليبرالية الأمريكية فيما بعد.

3- توجه القوى الاقتصادية والاجتماعية المهاجرة للعمل والتخصص والتكامل على قاعدة النظام الرأسمالي منذ اللحظة الأولى لها للاستيطان والتعمير على الأرض الأمريكية، الأمر الذي يجد تفسيره في تعدد خبرات وقدرات المستوطنين الغربيين، وتنوع الأقاليم المناخية والنباتية واختلاف الموارد الطبيعية ووفرتها, فضلاً عن أن هؤلاء المستوطنين نقلوا معهم ميراثهم الحضاري إلى الأرض الأمريكية، حيث توطنت الصناعات الحديثة في الشمال الأمريكي, وتوطنت المزارع الواسعة في الجنوب, ثم جرى التبادل بين الشمال والجنوب. ويعني ذلك كله تحقق التكامل الاقتصادي بين الشمال والجنوب والمؤسس لظهور المصالح الاقتصادية المتبادلة بين شطري البلاد وبالتالي وحدة هذه المصالح في مواجهة المصالح الأجنبية الانجليزية التي كانت السبب الرئيس لقيام الثورة الأمريكية الاستقلالية القومية.

4- وحدة الأخطار والمصير المشترك مما جمع شتات المستوطنين على اختلاف مشاربهم, بعد أن قربت بينهم مصالحهم وأذابت خلافاتهم ووحدت وجهتهم وصفوفهم. وقد اتخذت هذه المخاطر أشكالا عديدة, منها تحديات البيئة الطبيعية وكوارثها, وتحدي سكان القارة الأصليين, والتهديدات الخارجية الفرنسية من الشمال, وخطر الوجود الاستعماري الانجليزي، وهو ما أدى بمجموعه المتفاعل إلى استجابات فردية أولا ثم جماعية، رسخت فكرة الضرورة الإستراتيجية للوحدة السياسية القومية الأمريكية.

وتداخلت هذه العناصر التي قامت عليها الحركة القومية الاتحادية للأمة الأمريكية، وتفاعلت ونضجت عبر مراحل بدأت منذ حقبة السيطرة الاستعمارية البريطانية على مستعمراتها الثلاثة عشر في أمريكا الشمالية، وهي الحقبة التي نشأت فيها وبفعلها, الفكرة القومية الأمريكية على الصعيد السياسي والدستوري، بقدر ما كانت تلك الحقبة أيضا ميدان التجربة السياسية القومية الأمريكية ومشاريعها وتجاربها التوحيدية التي انتهت بثورة استقلال قومي أوصلت الحركة القومية الأمريكية إلى ذروتها بنيل الولايات الأمريكية الثلاثة عشر استقلالها عن الإمبراطورية البريطانية في 1776/7/4، وانتقال مقاليد السلطة في أمريكا الشمالية من الحكومة البريطانية إلى الأمريكيين. ولكن ذلك الاستقلال، لم يكن نهاية المسار السياسي القومي الأمريكي بل بدايته, حيث تحولت الأراضي الأمريكية إلى مسرح للعمليات الحربية بين القوات البريطانية والقوات الأمريكية وحلفائها. وتعد الثورة الأمريكية من وجهة نظر تاريخ الفكر السياسي القومي بل وحتى الفكر السياسي العام، ثاني ثلاث ثورات كبرى، حيث تلت الثورة الانجليزية عام 1688، وسبقت الثورة الفرنسية عام 1789، وترجع الأهمية الخاصة للثورة الأمريكية بين هذه الثورات الثلاث إلى أنها كانت أول ثورة حديثة ضد السيطرة الأجنبية, ولم تكن مجرد حركة داخلية لقلب نظام حكم قائم. وكان تطور الحركة الاتحادية القومية الأمريكية, العامل الأساس في بلورة وإنضاج الأساس السياسي لولادة المستوى الوجودي السياسي للقومية الأمريكية, متجسداً بدولة الولايات المتحدة الأمريكية, بوصفها دولة قومية حديثة، اتحادية تعاهدية (كونفدرالية) أولا، ثم اتحادية اندماجية (فيدرالية) تاليا, تتطلع مجموعة كبيرة من الدول ذات المقومات أو المصالح المشتركة إلى الاقتداء بها وتطبيق تجربتها اليوم.

رابعاً: التجربة القومية الصهيونية[1]

اليهودية ديانة سماوية توحيدية قديمة سبقت الديانتين المسحية والإسلامية، واعتنقتها مجموعة اجتماعية أصلية، عاشت عبر التاريخ مشتتة منتشرة بين مجتمعات مختلفة شرقاً وغرباً، ثم اعتنقتها أيضا مجموعات بشرية أخرى مستقرة في أقاليمها الأصلية، بعد أن وصلت إليها تلك الديانة بطريقة أو بأخرى, مثل يهود بلاد الخزر المستقرون في أواسط آسيا في الأقاليم المجاورة لبحر قزوين، ويهود الفلاشا في أفريقيا، ممن لا تربطهم بهذه العقيدة الدينية ومعتنقيها الأوائل إلا رابطة الإيمان بعقيدة واحدة. ولكن هذه الديانة ارتبطت في أواخر القرن التاسع عشر 1800 وعلى المستوى السياسي، بالفكرة الصهيونية ثم الحركة الصهيونية ثم الدولة الصهيونية التي جعلت من الدين أساسا لإحدى التجارب القومية العنصرية التوسعية في العصر الحديث والمعاصر. **ولعل أول ما يجب التذكير به هنا، هو ضرورة التمييز بين:**

1- للتفاصيل حول التجربة القومية العنصرية الصهيونية ينظر:
- حامد ربيع. العنصرية الصهيونية ومنطق التعامل السياسي في التقاليد الغربية. ط1. دمشق. منشورات الطلائع. د. ت.
- منذر عنبتاوي. أضواء على الإعلام الإسرائيلي. ط1. بيروت. منظمة التحرير الفلسطينية-مركز الأبحاث. 1968.
- أحمد نوفل. الحرب النفسية الإسرائيلية. ط1. عمان-الأردن. 1986.
- غازي ربايعة. اتجاهات التعليم في الكيان الصهيوني. ط1. عمان-الأردن. دار الكرمل. 1987.

أولاً: اليهودية كديانة سماوية والصهيونية كحركة سياسية

، الأمر الذي ينتهي إلى تأكيد حقيقة مفادها أن الإنسان يمكن أن يكون يهودياً من دون أن يكون صهيونياً، مثلما يمكن أن يكون صهيونيا من دون أن يكون يهوديا.

ثانياً: الأبعاد الثلاثة للظاهرة الصهيونية وهي:

- إن الصهيونية مذهب سياسي يحمل تصوراً منحازاً وتحبيذياً/تفضيليا لجماعة بشرية محددة بدلالة ديانتها اليهودية, ويوظف لخدمتها حزمة من المزاعم والحجج على حساب مصالح بل وحتى وجود الجماعات البشرية الأخرى كلها.

- إن الصهيونية مذهب سياسي، نشأت عنه حركة سياسية تهدف إلى تأمين متطلبات هجرة ثم استيطان جماعة بشرية محددة بدلالة ديانتها اليهودية، تمهيدا للاعتراف بوجودها الدائم والمستقل على أرض خاصة بها، وبحقها في إنشاء كيانها السياسي القومي على هذه الأرض.

- إن الصهيونية مذهب سياسي، ثم حركة سياسية، نشأ عنهما كيان سياسي، باتت أهدافه وسياساته تمثل قوة ضاغطة مؤثرة في الأوضاع والسياسات الإقليمية والدولية.

وتندرج الصهيونية في إطار التصورات الفكرية القومية ذات البعد السياسي التي نشأت في الغرب الأوربي منذ القرن الثامن عشر وامتدت فيما بعده، وهي التصورات القائمة على افتراض حق كل جماعة تملك وجودا ومستوى معينا من التكامل القومي، في التعبير عن ذاتها القومية الاجتماعية الواحدة، بإرادة قومية سياسية واحدة, وأن تمارس تلك الجماعة القومية حقوقها في وعاء سياسي قانوني، يتمتع

بالسلطة والسيادة على إقليم جغرافي معين. **ولكن الصهيونية تمتلك أيضا منظورها الفكري التاريخي السابق على أفكار هرتزل التي ظهرت في نهاية القرن التاسع عشر، وينعكس ذلك المنظور في عنصرين هما:**

ضمان استمرارية الثقافة اليهودية

- ضمان احتفاظ المجتمعات اليهودية المغلقة (الجيتوات) بخصوصيتها واستمراريتها وعدم ذوبانها في المجتمعات التي تعيش فيها.

ثم جاءت مساهمة هرتزل الفكرية لتنقل هذا المنظور من مرحلة الوجود الفكري إلى مرحلة العمل التنفيذي الفعلي. **ولعل هذا ما يفسر مسألتين:**

المسألة الأولى:

إن تاريخ ولادة الصهيونية السياسية بوصفها مشروعا سياسيا لإقامة دولة قومية لليهود على أرض فلسطين، جاء متأخرا عن تاريخ ولادة أغلب المشاريع القومية السياسية المعاصرة، وخصوصا المشاريع القومية السياسية الأوربية.

المسألة الثانية:

إن هرتزل جعل محور فكرة الحركة الصهيونية ومشروعها القومي السياسي يدور حول إنشاء الدولة اليهودية التي تحقق الفكرة الصهيونية ومشروعها القومي السياسي فعليا، وتنقلهما من الحقيقة المعنوية المجردة والخيالية إلى الواقع الفعلي والمادي الحي.

لقد تمركزت الحركة الصهيونية في البداية حول المنظمة الصهيونية العالمية التي عقدت المؤتمر الصهيوني الأول عام 1897 في مدينة بال في سويسرا, وهو المؤتمر الذي أعلن بصراحة ووضوح أن: "هدف الصهيونية هو إنشاء وطن للشعب اليهودي في الأراضي الإسرائيلية يحميه القانون العام". وأكد المؤتمر الصهيوني الثالث والعشرين الذي عقد في القدس عقب إنشاء دولة إسرائيل مباشرة، أن: "وظيفة

الصهيونية هو مساندة وتقوية دولة إسرائيل, وتجميع اليهود الذين يعيشون في المنفى بأرض إسرائيل, وتحقيق وحدة الشعب اليهودي"، وبذلك، تكون الحركة الصهيونية, قد أعلنت بصراحة ووضوح أن إسرائيل هي وطن جميع اليهود الذين يجب أن يعودوا عاجلاً أو آجلاً من أرض الشتات والمنفي إلى أرض "الميعاد" لتحقيق الوحدة القومية للشعب اليهودي وإقامة دولته المستقلة. ويعكس مسار الحركة الصهيونية، تبنيها ثوابت تمسكت بها وحافظت عليها، وأهداف تكتيكية مرحلية، تنوعت وتغيرت واتسعت قاعدتها أو تقلصت تبعاً لتغير الظروف وخصائص الموقف **وتتابع المراحل التاريخية التي يمكن تحديدها في:**

المرحلة الأولى:

وانصب فيها نشاط الحركة الصهيونية على تشكيل وتفعيل المنظمة الصهيونية العالمية لتحقيق هدف إقناع يهود العالم بالعودة للحياة فوق ما أسمته بــ"أرض الآباء والأجداد".

المرحلة الثانية:

وانصب فيها نشاط الحركة الصهيونية، بعد تحقيق هدف هجرة أكبر عدد ممكن من يهود العالم إلى ارض فلسطين, على إقامة الدولة الصهيونية لليهود في فلسطين وتقويتها, والدفاع عنها بمزيد من الهجرة وبكل الوسائل المتاحة والممكنة (القوة أو الدبلوماسية أو كليهما معا).

المرحلة الثالثة:

وانصب فيها نشاط الحركة الصهيونية على إقامة دولة إسرائيل الكبرى من النيل إلى الفرات, وإقناع أطراف المحيطين الإقليمي والدولي، أو حتى إجبارهما عند الضرورة، على القبول بهذه الدولة والاعتراف بها والتعامل معها بشكل طبيعي.

هكذا عملت الصهيونية، بوصفها فكرة وحركة سياسية عنصرية توسعية، على توظيف جهودها وقدراتها كلها لتحقيق هدف هجرة يهود العالم إلى فلسطين، وإقامة وطن قومي لليهود هناك، ينتهي ببناء دولة قومية وباعتراف دولي بهذا البناء. وأسست ذلك كله على إقناع المجموعات الدينية اليهودية المنتمية إلى قوميات مختلفة، بأنها تشكل أمة ومجموعة قومية مميزة بفعل العقيدة الدينية التي تجمعها, على الرغم مما بين أعضاء هذه المجموعات من اختلافات لا سبيل إلى إنكارها في كل خصائص ومقومات البناء القومي. وكانت الوسائل والأساليب التي استخدمتها الصهيونية لتحقيق هذا الهدف مزدوجة، حيث تراوحت, وحسب الظروف, بين أساليب ووسائل القوة والترهيب والعنف, وأساليب ووسائل اللين والترغيب والمفاوضة، **وسخرت الحركة القومية العنصرية الصهيونية لتحقيق ذلك، جملة من المقولات التي جعلت منها شعارات سوغت بها وسوقت فكرة وجود أمة أو قومية يهودية، وتمثلت في:**

مقولة أرض الميعاد أو الحق التاريخي

وتقوم على افتراض أن حق اليهود في فلسطين هو حق تاريخي وإلهي مقدس بناء على وعد الله لنبيه **إبراهيم** بأن يجعل أرض فلسطين إرثا له ولأبنائه من بعده، مما يؤسس بالتالي لـ "حق العودة" لليهود الذين طردوا من فلسطين (أرضهم) على يد الرومان, إلى الأرض التي طردوا منها، وأن العرب, وفقا لهذه المقولة, غزاة ودخلاء على فلسطين، وبدو رحل لا حقوق ولا حدود لهم في فلسطين.

مقولة العداء للسامية:

وتقوم على افتراض أن عمليات الإبادة العنصرية التي ارتكبتها النازية ضد العديد من القوميات المختلفة، شملت اليهود أيضا، ولكن من منطلق عداء الغرب عامة والألمان الآريين العنصريين لليهود لأنهم شرقيون ساميون. واستثمرت الحركة الصهيونية هذه الفرضية لخلق التعاطف مع اليهود حتى وإن تطلب ذلك مساهمتها هي أيضا في اضطهاد اليهود وتأجيج العداء لهم في مختلف بلدان العالم حتى أن بن غوريون, أبرز زعماء الحركة الصهيونية, على سبيل المثال، أمر بتفجير معبد يهودي في بغداد قبل إعلان دولة إسرائيل لإحياء فكرة العداء العالمي للسامية وضمان تدفق هجرة اليهود من الأقطار العربية إلى فلسطين. ولكن اتهام اليهود للعرب بالعداء للسامية، ينطوي على مغالطة جوهرية أساسها أن العرب ساميون بالأصل, وأن الكثير من الدراسات الحديثة، يربط أصل اليهود بشعب الخزر الذي لا يعد من الجنس السامي, وهو ما ينطبق أيضاً على يهود الفلاشا.

مقولة الجنس اليهودي المختار:

وتقوم على افتراض أن اليهود من أنقى الأجناس التي خلقها الله، لأنهم "شعب الله المختار, شعب التوراة"، وهو افتراض شبيه بافتراض النازيين تميز العرق الآري وتفوقه المطلق والدائم. وتأسيسا على ذلك، حاربت الحركة الصهيونية وستحارب دائما اختلاط اليهود واندماجهم في الأجناس والقوميات والمجتمعات الأخرى، وشجعتهم وتشجعهم على العيش في تجمعات يهودية مغلقة (الجيتوات) أو الهجرة إلى فلسطين، في حين أن اليهود فعليا، خليط من أجناس وقوميات مختلفة هاجر اليهود المنتمون إليها إلى فلسطين قادمين من أكثر من 90 بلداً, ويتكلمون أكثر من 700 لغة ولهجة، وهناك تمييز واضح داخل إسرائيل بين اليهود من أصل غربي (الاشكنازيم)، واليهود من أصل شرقي (السفارديم).

مقولة الأمة اليهودية:

وتقوم على افتراض أن الأمم والقوميات تتأسس على مقوم واحد هو "وحدة الديانة"، مما يجعل معتنقي اليهودية في العالم (أمة وقومية يهودية)، ولو كان الأمر كذلك فعلا، لانقسم العالم إلى عدد صغير من الأمم والقوميات مساو لعدد الأديان القليل، ولكانت الدول الغربية داخل أوربا وخارجها تشكل أمة وقومية واحدة، ما دام معظم قاطني أوربا وأمريكا واستراليا ونيوزيلندا يدينون بالديانة المسيحية.

مقولة إسرائيل حامية الغرب وحاملة رسالته في الشرق الأوسط

وتقوم على افتراض أن إسرائيل هي الجبهة الأمامية للغرب لمحاربة الشيوعية ووقف تقدمها في الشرق الأوسط، أيام قوة الشيوعية، وهي اليوم الجبهة الأمامية للغرب لمحاربة التطرف والعنف والإرهاب الإسلامي ووقف تقدمه في الشرق الأوسط والعالم. والادعاء بأن كل انتصار تحققه إسرائيل سواء على الشيوعية سابقا، والإسلام السياسي المتطرف اليوم، هو انتصار للأنموذج الغربي الأمريكي للفكر والحياة على ما سواهما، فهي حين تكون قوية، ستكون قادرة على حماية مصالح الغرب في الشرق الأوسط ، وركيزة من ركائز الأمن فيه.

مقولة الأرض الخالية والصحراء القاحلة

وتقوم على افتراض أن فلسطين أصبحت خالية وصحراء قاحلة بعد طرد اليهود منها على يد الرومان قبل ألفي عام، وهذا الخلو في حد ذاته يرتب حقاً لليهود في العودة إلى فلسطين والعيش فيها لتعميرها، وبموجب هذا الادعاء فإن هناك بلد اسمه فلسطين بدون شعب، وهناك شعب يهودي بدون أرض، ومن الضروري على حد قول حاييم وايزمن أول رئيس لدولة إسرائيل: "وضع الجوهرة في الخاتم, أي جمع الشعب اليهودي في الأرض". ويجري إقناع اليهود بالهجرة إلى فلسطين، باستخدام مقولة "**أرض بلا شعب لشعب بلا أرض**" التي يتفرع عنها ادعاء "الصحراء القاحلة" أو "فلسطين غير المعمرة" الذي يجري الترويج له عبر قنوات الدعاية الصهيونية لدفع اليهود إلى الهجرة لفلسطين.

مقولة الجيل الجديد (الصابرا)

وتقوم على افتراض أن هناك جيلاً جديداً ولد ونشأ في دولة إسرائيل بعد تأسيسها على أرض فلسطين عام 1948، وأن من حق هذا الجيل البقاء والعيش والاستيطان فيها, ولا يمكن إخراجه أو طرده منها, لأن أية عملية طرد هي عملية عدوانية وضد حقوق الإنسان اليهودي، وهذا الجيل هو أساس الأمة العبرية أو الإسرائيلية.

مقولة إسرائيل الصغيرة

وهي من أكثر المقولات استخداماً بعد تأسيس دولة إسرائيل، وتقوم على افتراض أن إسرائيل دولة صغيرة المساحة وقليلة السكان مقارنة بالمساحات الشاسعة للدول العربية الممتدة من الخليج العربي إلى المحيط الأطلسي والأعداد الكبيرة للسكان فيها, مما يجعل الدولة الإسرائيلية الصغيرة بحاجة إلى حدود آمنة، وهي ذريعة طالما استخدمتها إسرائيل لتبرير سياساتها العدوانية والتوسعية ضد الدول العربية.

مقولة إسرائيل المكافحة للعيش والبقاء

وتقوم على افتراض أن إسرائيل المجتمع والدولة، مهددة ومعرضة للخطر باستمرار من قبل العرب وما يسمونه بـ"الإرهاب" العربي الفلسطيني، بخلاف إسرائيل ذات الطبيعة المسالمة التي لا تريد أكثر من العيش والبقاء بسلام، واتقاء أخطار العرب, وهذا ما يبرر العدوان الإسرائيلي المتكرر على الأراضي العربية منذ عام 1948 وحتى اليوم.

الفصل الرابع

تاريخية الفكر السياسي القومي العربي

كان وجود الأمة العربية والصيغ الفكرية والأساليب المادية التي عبرت عن هذا الوجود, متمثلة بشكل مميز من أشكال الترابط القومي, جسد بمجمله تاريخية الفكر القومي العربي التي لا تعني حالة ثبوتية, تجانب الصواب وتجافي منطق التاريخ والاجتماع البشري، بقدر ما تعني حالة كان فيها وجود الأمة العربية ومراحل البناء القومي العربي عملية تاريخية جدلية تفاعلية، يمكن في إطارها رصد عدة عمليات فرعية حددت أصول وعوامل نشأة الأمة العربية من حيث مستويات الترابط القومي فيها ومقوماته ومعوقاته.

المبحث الأول.. عوامل وظروف نشأة الأمة العربية

تأثرت ظروف ومسارات نشأة الأمة العربية والترابط القومي الذي قام بين أعضائها، بجملة عوامل, تمثلت في التاريخ والجغرافيا فضلاً عن العامل السياسي.

أولاً: عامل التاريخ

حيث حكمت التاريخ العربي جذباً وطرداً, أربع عمليات جدلية تاريخية **هي**[1]:

1- جدلية التوحيد والتفتت

يعني التوحيد عملية اندماج أو انضمام كيانات أصغر لتشكيل كيان اكبر, ويعني التفتت عمليات تفسخ كيان اكبر وانقسامه إلى كيانات اصغر، وتؤكد الشواهد التاريخية انطباق هذه الجدلية على الحالة العربية، إذ ليس صحيحاً الزعم القائل بأن الوطن العربي، وكما نعرفه اليوم، عاش حالة وحدة شاملة معظم تاريخه الذي يبدأ بالفتوح الإسلامية. حيث لم يكن الوطن العربي متحداً سياسياً وبشكل فعلي, إلا في عهد الخليفتين عثمان وعلي، والعصر الأموي, والقرن الأول من العصر العباسي فحسب, وهي فترة لا تزيد على مائتي عام، باستثناء الأندلس التي لا تدخل في نطاق الوطن العربي المعاصر. ولكن الشواهد التاريخية تؤكد أيضاً, أن الوطن العربي لم يبق مفتتاً طوال القرون الأربعة عشر الماضية التي امتلأت القرون الاثني عشر التالية منها على قرني التوحد, بظهور كيانات صغيرة, سرعان ما كانت تتعرض لعملية ضم واندماج سياسي في كيانات اكبر, لا تشمل بالضرورة كل أرجاء الوطن العربي, لكنها بالقطع اكبر من الوحدات السياسية العربية الوطنية المعاصرة. حيث ظهرت في

1- للتفاصيل حول الجدليات التي حكمت التأريخ العربي ينظر سعد الدين إبراهيم وآخرون. المجتمع والدولة في الوطن العربي(مشروع استشراف مستقبل الوطن العربي). ط1. بيروت. مركز دراسات الوحدة العربية. 1988.

شمال أفريقيا, على سبيل المثال, دول عديدة وحدت المنطقة كلها من الساحل الأطلسي إلى الحدود المصرية في نطاقها وتحت سلطتها, بل وشملت واحدة منها (الدولة الفاطمية) مصر أيضاً, وامتدت شرقاً إلى فلسطين وبلاد الشام. ويصدق القول نفسه على أماكن ومراحل زمنية أخرى حتى جاءت الدولة العثمانية وضمت معظم ما يعرف اليوم باسم الوطن العربي (باستثناء مراكش والجزيرة العربية)، لتعود عوامل التفتت لتدهم هذه الكيانات الكبرى, بعد أوقات تطول أو تقصر, ثم تبدأ بعدها عملية التوحد من جديد مرة أخرى وهكذا، وهو ما جعل من التوحد كعملية مجتمعية سياسية, اتجاهاً تاريخيا مستمراً, بقدر ما جعل أيضا من التفتت كعملية مجتمعية سياسية, اتجاهاً تاريخيا مضاداً.

2- جدلية الداخل والخارج

حيث تعرض الوطن العربي، بحدوده الحالية، لجدلية تاريخية أخرى، هي الصراع بين قوى الداخل الأصيلة في تركيبه, وقوى الخارج الغريبة عنه لقهره والهيمنة عليه. فقد كانت القرون الأربعة الأول من التاريخ العربي- الإسلامي, مرحلة توسع عسكري ونهوض حضاري بكل تداعياتها ومصاحباتها الداخلية، بينما كانت القرون الثلاثة التالية مرحلة تراجع وانحسار داهمت فيها قوى الخارج أطراف الوطن العربي وتقدمت إلى قلبه على ثلاثة محاور: المغول من الشرق, والصليبيون من الشمال, والأسبان- البرتغاليون من الغرب. ثم كانت القرون الخمسة التالية قرون جذب وطرد بين قوى الداخل وقوى الخارج, مع غلبة نسبية لقوى الداخل (إذا اعتبرنا الدولة العثمانية ممثلة لها), ثم كان القرنان الأخيران مرحلة انحسار كبرى لقوى الداخل, ومرحلة اختراق وهيمنة لقوى الخارج ما زالت مستمرة حتى بدايات القرن الحادي والعشرين.

وتبدو الجولة الأخيرة في الصراع بين قوى الداخل والخارج ذات أهمية خاصة, حيث صاحبها وترتب عليها لا مجرد الاختراق والهيمنة الجيوسياسية والاقتصادية للخارج على حساب الداخل, ولكن أيضاً تحويل التفتت المؤقت إلى تجزئة سياسية دائمة. إذ لم تكن الحدود الداخلية بين أقاليم الوطن العربي قبل الغزوة الاستعمارية الأخيرة التي بدأت منذ القرن الثامن عشر, تعني شيئاً بالنسبة إلى انتقال البشر والسلع والأفكار بين تلك الأقاليم، ولم يكن مفهوم السلطة السياسية يحمل معه, بالضرورة, ولاءً روحياً أو وطنياً, أو التزاماً قانونياً من أبناء الوطن العربي، ولم تكن عملية التوحيد أو عملية التفتت خاضعة لمفاهيم الشرعية القانونية والدولية، لأن الشرعية الوحيدة الفاعلة، إذا جاز هذا التعبير، هي الشرعية الحضارية الدينية والثقافية التي تدعمها القوة العسكرية للعمل على توفير متطلبات العدالة والعمران.

وبذلك، ربطت بين المنتمين إلى الجماعة القومية العربية، عناصر العقيدة الواحدة واللغة الواحدة وأسلوب الحياة الواحد التي كانت القواسم المشتركة بينهم, وأعطت كل واحد منهم الحق في التجوال والانتقال، واختيار موطن استقراره في تلك الرقعة الكبيرة من المحيط إلى الخليج, من دون أن يشعر أنه خارج دار العروبة والإسلام, ودون أن يحتاج في انتقاله واستقراره إلى سند أو مبرر قانوني. لكن ما فعله الاستعمار الغربي في غزوته الأخيرة, هو تحويله للتفتت الذي كان بمثابة الحالة الزئبقية في التاريخ العربي حتى القرن الثامن عشر الميلادي, تحويله إلى تجزئة سياسية-جغرافية ثابتة ودائمة، بفعل ما أضفاه على هذه التجزئة من أطر قانونية ومؤسسية وطنية/قطرية, بما في ذلك في البلدان العربية الخاضعة للدول الاستعمارية نفسها (بلدان شمال أفريقيا في ظل الاستعمار الايطالي والاسباني والفرنسي, ومصر والسودان في ظل الاستعمار البريطاني)، والتي اكتسبت باستقلالها سياسياً, شرعية قانونية دولية من ناحية, وظهرت فيها جماعات مصالح، تستفيد سياسياً واقتصادياً واجتماعياً من بقاء هذه الكيانات المجزأة واستمرارها من ناحية أخرى، مما خلق بالطبع, صعوبات وتحديات كبيرة في وجه المشاريع الرامية لتحقيق الوحدة القومية التي تتوافر معظم عواملها الموضوعية في الكيان الحضاري العربي الكبير, لتعبر عن حقيقة حضارية ثقافية دون أن تصل إلى مرحلة التعبير عن حقيقة سياسية قانونية ومؤسسية.

3- جدلية التقاليد الكبرى والتقاليد الصغرى

منذ اكتسب الوطن العربي سماته الدينية والثقافية بعد استقرار عملية الفتح العربي-الإسلامي, وهو يخضع لجدلية ثالثة هي جدلية "الموحدات الحضارية الكبرى" في مواجهة "المفرقات الثقافية الصغرى". ونعني بالموحدات هنا الاعتقاد بالأصل النسبي المشترك، واللغة العربية, والعقيدة الدينية للأغلبية (الإسلام)، ونمط الحياة, والإرث التاريخي المشترك، ونعني بالمفرقات, التنوعات المحلية لكل من هذه الموحدات الكبرى, من ذلك مثلاً أن الأصل النسبي الواحد يتوزع داخليا على انتماء نسبية فرعية (عدنانيين وقحطانيين..الخ)، وأن اللغة العربية كإطار اتصالي-تواصلي عام, تتوزع داخليا على لهجات محلية عديدة، وأن الإسلام, كإطار ديني-عقيدي عام, توجد داخله تنوعات مذهبية وفقهية عديدة (سنة- شيعة- خوارج, ولكل منها مدارس فقهية مختلفة) وهكذا. هذا فضلاً عن أن التنوعات داخل هذه الأطر الموحدة الكبرى, توجد خارجها والى جانبها أيضا في الوعاء الجغرافي-البشري للوطن العربي, جماعات اثنية عديدة تختلف عن الأغلبية العربية، أما في الدين (المسيحيون واليهود مثلاً), وأما في اللغة (الأكراد والبربر مثلاً).

وتعود أهمية الموحدات الحضارية الكبرى إلى دورها الفاعل والايجابي في جعل الوطن العربي مهيأ على الدوام للاندماج في مركز سياسي واحد, وتكوين مركز حضاري واحد، بفعل توافر مقومات هذا الاندماج والتكوين, وحيثما وجدت دعوة أو رسالة أو قيادة استطاعت أن تستثير هذه الموحدات الحضارية, كانت المنطقة العربية تستجيب لها, وكانت عوامل التوحد السياسي تتعاظم, وتمت في حالات كثيرة ترجمة ذلك إلى واقع عملي بظهور كيانات اكبر في التأريخ العربي, مثل المرابطين, الموحدين, صلاح الدين الأيوبي, محمد علي, وجمال عبد الناصر. ولكن المفرقات الثقافية الصغرى الموجودة في كنف الموحدات الكبرى وإلى جانبها, كانت تعمل

بالقدر نفسه على جعل المنطقة مهيأة للانقسام والتفتت, فالعصبيات المحلية (دينياً ومذهبياً ولغوياً وقبلياً وجهوياً) لم تختف أبداً, ولن تختف أبداً من التاريخ والواقع العربي المعاصر. ويمكن استثارة هذه العصبيات أو الولاءات المحلية بخاصة في أوقات الانحلال والانحطاط، وبقدر ما ترتبط استثارة الموحدات الحضارية الكبرى بظهور القيادات العملاقة, سبباً ونتيجة, فإن استثارة المفرقات الثقافية الصغرى ترتبط بظهور القيادات القزمية سبباً ونتيجة.

4- جدلية الروحانيات والماديات

يمكن النظر إلى التاريخ العربي- الإسلامي كجدلية دائمة بين الظروف والنصوص, بين المدنس والمقدس, بين الواقع المعاش والرؤى المثالية... إذ أنتج المجتمع العربي- الإسلامي، منذ انتهاء الخلافة الراشدية واستقرار الحكم للأمويين, وما زال ينتج حركات متنوعة، رافضة للواقع المعاش, وتواقة إلى استعادة الفردوس المفقود، غلب عليها في أكثر الأحوال تبنيها منظورا سياسيا ذا طابع ديني- مذهبي يتطلع إلى أنموذج الحكم العادل والمجتمع الورع الفاضل الذي وجد في صدر الإسلام, أيام الرسول (صلى الله عليه وسلم) وأيام الخلفاء الراشدين التي لم تتجاوز نصف قرن. ويرجع تطلع المسلمين عامة, والرافضين منهم لواقعهم السلبي خاصة، إلى هذا الأنموذج، إلى ما اكتسبه من صورة مثالية، يتزايد إشراقها وسطوعها في أذهانهم كلما تقدمت بهم الأزمنة وأبعدتهم عنها، وتراجعت بهم أحوالهم الراهنة ودفعتهم للتطلع إليها، جاعلين منها أنموذجا ويحاولون استنساخه لإقامة مجتمع أفضل. وكان هؤلاء الرافضون, وما زالوا, جنود العديد من الحركات السياسية الدينية- المذهبية في التاريخ العربي-الإسلامي ووقودها، وهي حركات تعثر بعضها أو فشل بعد الاندفاعة الأولى (مثل القرامطة)... وتحول بعضها إلى فرق مذهبية دائمة لا تزال تعيش وتتعايش مع بعضها (مثل السنة والشيعة والإباضية والدروز والنصيرية وغيرها)، وقد نجح بعضها في الاستيلاء على السلطة في قلب الدولة العربية- الإسلامية (مثل الأمويين والعباسيين), أو في أجزاء كبيرة منها (مثل الفاطميين والمرابطين والموحدين).

ولكن من نجحت من هذه الحركات في الوصول إلى السلطة بدعوى استعادة المجتمع الفاضل أو الفردوس المفقود, لم تسمح لها قوانين التاريخ والاجتماع أن تستعيد في واقعها المعاش المثال الذي كانت تبشر به، وتتطلع إلى تطبيقه، وهو ما

كان سببا في استمرار نشوء حركات رفض واحتجاج جديدة, تنقب في النصوص القرآنية والسنة النبوية والسيرة الراشدية عن أفكار وتطبيقات، تنسج منها وعلى أساسها رؤى مثالية جديدة, تقدمها كبديل مقدس للواقع المدنس المعاش الذي يحيط بها. وظهرت في الوطن العربي في القرنين الأخيرين، العديد من هذه الحركات السياسية الدينية-المذهبية التي ربما كان أهمها وأسبقها تاريخيا، الوهابية في الجزيرة العربية, والسنوسية في المغرب العربي الكبير, والمهدية في وادي النيل، واستطاعت كل حركة منها أن تصل إلى الحكم في أحد البلدان العربية (السعودية- ليبيا- السودان)، ولكن بعض هذه الحركات لم تستطع الاحتفاظ بسلطتها، ومن استطاعت الاحتفاظ بها، لم تنجح كليا في تطبيق نماذج المجتمع المثالي التي بشرت بها وسعت لإقامتها، مما جعل تلك النماذج، وبعد وقت قصير من تطبيقها، موضع جدل وخلاف، وعرضة لمطالب الإصلاح والتغيير. وما زالت (حركة الإخوان المسلمين)، إحدى الحركات السياسية الدينية - المذهبية التي نشأت على المنوال ذاته في أوائل القرن العشرين في مصر، ثم انتقلت منها إلى بلدان عربية وإسلامية أخرى, تسعى في أغلب مناطق تواجدها لتحقيق رؤيتها المثالية في صياغة المجتمع الفاضل، ولكن دون نجاح يذكر في هذا الشأن، إن لم تكن مساعيها قد انتهت إلى نتائج عكس ما كانت تدعو إليه وتبشر به.

وشهد التاريخ العربي- الإسلامي إلى جانب هذه الحركات السياسية الدينية- المذهبية الرافضة للواقع المعاش، والتواقة إلى المجتمع الفاضل, حركات دينية أخرى رافضة للواقع المعاش مثل حركات التنسك والزهد والاعتزال والتصوف والهجرة التي تسعى، على الأقل في صورتها النقية, لتحقيق الخلاص الفردي عبر النزوع إلى التسامي الروحي فوق الماديات الدنيوية. وعلى الرغم مما يبدو من اختلاف هذين النوعين من الحركات الدينية, فإنهما يشتركان في رفض الواقع المدنس, والتطلع إلى

المثال المقدس، ولكن احدهما يقدم بديلا جماعيا للخلاص, ويقدم الآخر بديلا فردياً للخلاص، وكثيراً ما يتراوح الأعضاء المنضوون في هذه الحركات بين هذا البديل وذاك، حيث بدأ السيد **محمد احمد المهدي** مؤسس الحركة المهدية والشيخ حسن البنا مؤسس حركة الإخوان المسلمين, بتبني طريقة صوفية، وانتهيا بقيادة حركة سياسية دينية – مذهبية اقتحامية. وعلى الرغم مما تتصف به هذه الحركات السياسية الدينية – المذهبية عموماً من المثالية، وفشلها الظاهر في تطبيق سياساتها وتحقيق أهدافها، لكنها أضفت الكثير من الحيوية الفكرية والسياسية على التاريخ الاجتماعي العربي، ونجح بعضها في تحقيق مشروعات توحيدية جزئية. فقد كانت الوهابية هي الدعامة الروحية لمشروع الدولة السعودية التي وحدت معظم أجزاء الجزيرة العربية في النصف الأول من القرن العشرين، وأرست السنوسية دعائم الوحدة بين الأقاليم الثلاثة التي تكونت منها ليبيا الحديثة، ويمكن أن يقال الأمر نفسه بالنسبة إلى المهدية في السودان المعاصر.

إن هذه الجدليات الأربع, بكل ثنائيات التناقض التي تنطوي عليها, يوجد بينها نوع من الارتباط غير المحكم، ولكن حجم هذا الارتباط على اختلافه، يوحي بإمكانية صياغة نظرية أولية لتفسير مسار التاريخ العربي ونشأة الأمة والقومية العربية.

ثانياً: عامل الجغرافيا[1]

يخص هذا العامل دور الإقليم والمناخ الذي تعيش عليه وفيه الجماعة القومية العربية في تثبيت أصول البناء القومي العربي وتحديد نطاقه الجغرافي. إذ يمتد الإقليم الجغرافي العربي على رقعة تفصلها عن غيرها حدود طبيعية، فالخليج العربي وسلسلة جبال زاجروس هما الفاصل الطبيعي في الشرق بين الإقليم العربي الشرقي (العراق ودول الخليج العربي) والإقليم الإيراني، والمحيط الأطلسي هو الفاصل الطبيعي بين الإقليم العربي والعالم في الغرب، ويمتد في الشمال، والبحر الأبيض المتوسط وجبال طوروس هما الفاصل الطبيعي في الشمال مع أوربا والهضاب التركية, باستثناء لواء الاسكندرونة الداخل ضمن الحدود القومية والطبيعية العربية، لكنه خاضع للسيطرة التركية. وتحيط المياه بالأراضي العربية في آسيا ابتداء من الخليج العربي حيث سواحل عُمان وحتى باب المندب حيث ساحل عدن، والحدود البرية الصحراوية هي الفاصل الطبيعي في الجنوب بين الإقليم العربي والأقاليم الأفريقية من رأس نون على الساحل المغربي إلى رأس قصار على الساحل السوداني, ممتدة من الغرب إلى الشرق في قلب الصحراء الكبرى، مستندة إلى بعض المعالم التضاريسية لمرتفعات الحجار وتيبستي, وتتوغل في القارة الأفريقية جنوباً لتسير مع خط تقسيم المياه بين روافد نهر النيل في بحر الغزال من جهة, وبين الروافد النهرية في حوض تشاد والاوبنجي رافد نهر الكونغو من جهة أخرى، ثم

1- للتفاصيل حول دور وأثر العوامل الجغرافية في بناء وحدة الإقليم الجغرافي ينظر:
- داود صليبا ومصطفى الحاج إبراهيم. العالم العربي. ط1. دمشق. المطبعة الجديدة. 1958.
- محمد صبحي عبد الحكيم وآخرون. الوطن العربي. ط2. القاهرة. مكتبة الانجلو المصرية. 1961.
- صلاح الدين الشامي. الوطن العربي(دراسة جغرافية). ط1. القاهرة. مكتبة الانجلو المصرية. 1963.
- عز الدين فوده. المجتمع العربي. ط2. القاهرة. دار الفكر العربي. 1966.
- محمود كامل المحامي. الدولة العربية الكبرى. ط2. القاهرة. دار المعارف. 1966.
- محمود طه أبو العلا. جغرافية العالم العربي. ط1. القاهرة. مكتبة الانجلو المصرية. 1973.
- زاهية قدورة. تاريخ العرب الحديث. ط1. بيروت. دار النهضة العربية. 1973.
- علي أحمد عبد القادر. مفهوم الدولة ودعوى القومية العربية. مجلة البحوث والدراسات العربية. العدد 7. القاهرة. 1976.

تمس منحدرات هضبة البحيرات عند خط عرض 4 درجة شمالاً، حيث تفصل بينهما وبين سهل السودان, ثم تتجه متتبعة الخط التضاريسي الفاصل بين الهضبة الأثيوبية والسهل السوداني, وتستمر في الاتجاه نفسه لتفصل بين إقليم اريتريا وشرق السودان في منطقة التلال على البحر الأحمر. ويضم الوطن العربي بهذا التحديد، كتلة كبيرة من اليابسة موزعة بين قارتين (آسيا وأفريقيا)، وهو ما يعني تعدد وتنوع الظروف الجغرافية الطبيعية المؤثرة في حركة ونشاط الإنسان العربي كالتضاريس والمناخ والتربة, لأن تلك الظروف الطبيعية تتحكم إلى حد بعيد في توزيع السكان, ونوعية نشاطاتهم الاقتصادية، وبصفة خاصة في الماضي، حيث لم يكن قد برز بعد دور المنجزات التقنية كمتغيرات مهمة في تعديل وتقليص درجة تحكم العوامل الطبيعية في توزيع السكان ونشاطاتهم الاقتصادية.

وفي ضوء تفاعل هذه المتغيرات الجغرافية الثلاثة (التضاريس, المناخ, التربة), تشكلت أربع أقاليم طبيعية متباينة في الوطن العربي هي: (إقليم الهلال الخصيب الذي يضم العراق وبلاد الشام, وإقليم شبه جزيرة العرب, وإقليم شمال إفريقيا, وأخيراً إقليم حوض النيل الذي يضم مصر والسودان)، ولا توجد عوائق طبيعية تحول دون الاتصال لا بين هذه الأقاليم ولا بين أجزائها المختلفة. وعاشت في هذه الأقاليم واستقرت، أقوام ذات أصول عرقية تنتمي إلى مجموعة جنس البحر المتوسط, أحد الفروع الرئيسة للمجموعة القوقازية أو السلالة البيضاء. وتتفرع عن جنس البحر المتوسط مجموعتان هما: الساميّون الذين استقروا في الغالب في الجزء الغربي من آسيا وفي شمال أفريقيا, والحاميّون الذين استقروا في جنوب الصحراء الكبرى من أفريقيا (لا تستخدم تسميات هذه المجموعات اعتقادا بصحتها، ولكن لأنها الأشهر والأكثر تداولا)، ولكن التأثير الحاسم في حياة هذه المجموعات ارتبط بالهجرات السامية التي خرجت في موجات متوالية كل ألف عام من شبه الجزيرة

العربية, بعد أن تغير مناخها في العصر الحجري الحديث من الخصوبة ووفرة المياه إلى الجفاف, وامتزجت بسكان البلاد التي هاجرت إليها لتنقل خصائصها إليهم وتطبعهم بطابعها.

وكانت آخر واكبر هذه الموجات، حركة الفتوح العربية الإسلامية في القرن السابع الميلادي التي انتشر بفضلها العنصر العربي في هذه المناطق أولا، ثم يمتزج لاحقا بسكانها، لتسود بينهم بعد ذلك الشخصية والثقافة العربية – الإسلامية أكثر مما يسود بينهم العنصر العربي. وبقدر تعلق الأمر بحصة السياسة في تلك الرقعة الجغرافية، فقد عرف الوطن العربي درجات متقدمة من المدنية, وقامت الصلات والروابط السياسية بين أجزائه عبر تاريخه القديم بصورة أو بأخرى, لكنه لم يشكل في أي من مراحل ذلك التأريخ، وحدة سياسية متماسكة, إذ لم يقدر لأية قوة عربية محلية, أن تبسط سلطانها على الأرض العربية كلها حتى جاء الإسلام، ليصبح متغيراً جديداً، تقوم على أساسه, أول دولة عربية إسلامية، تجاوزت الأرض العربية لتضم كل أرض وصلت إليها فتوحاتها، لتنشأ من حين لآخر وحتى بعد تفكك هذه الدولة، دول تضم أجزاء كبيرة من الأرض العربية.

وتجدر الإشارة إلى أن اتساع رقعة الوطن العربي وامتداده الكبير, كان عاملاً مؤثرا في حياة الأمة العربية في أطوارها المختلفة, لكنه ليس عاملاً أصيلاً, لأن تأثيره ارتبط دائماً بالمتغيرات الأخرى، وهذا هو شأن الدور الذي يلعبه حجم الرقعة الجغرافية وطبيعتها في حياة الأمم والدول القومية عموماً. حيث يتحدد تأثير مساحة وطبيعة الرقعة الجغرافية, وفقاً لأوضاع الأمة ودولتها القومية، ليكون هذا العامل في حالات الازدهار أحد عناصر القوة بما يقدمه للأمة ودولتها من الموارد البشرية الاقتصادية التي توفر لها عناصر القوة ومقوماتها التي تضعها في مركز مرموق في المجتمع الدولي، بقدر ما يساعدها أيضا في الدفاع عن نفسها عند التعرض للغزو, لما

يوفره من عمق استراتيجي يمكنها من الكر والفر. ولكن هذا العامل يصبح في حالات الضعف, عبئاً على القيادة السياسية فيه, عندما لا تقوى على تحمله ومواجهة آثاره, فتضيع هيبة الحكومة المركزية, وتزداد فرص الأقاليم للانفصال مما يؤدي إلى تفكك الدولة وتمزقها.

وأدت التضاريس والمناخ والتربة, كعوامل جغرافية طبيعية مرتبطة بالإقليم العربي, دوراً بارزاً في بلورة الشخصية العربية التي استوطنت هذه الأرض، وتأثرت بطبيعتها وطابعها المميزين, بوصف هذا الإقليم الوعاء الذي تحرك العرب في داخله في أطوار حياتهم المختلفة منذ أقدم العصور, مما يعكس الدور الايجابي لهذه العوامل في صياغة الخصائص المشتركة بين أعضاء الأمة الواحدة وتشكيل شخصيتها المميزة. ولكن تأثير اتساع وطبيعة الإقليم الجغرافي العربي، لم يكن على وتيرة واحدة, سلباً أو إيجابا, في الأحوال والعصور كلها، لأنه كان يرتبط بعوامل أخرى في كل طور، ويتفاعل معها بأشكال ونتائج مختلفة، تجعل منه عنصر قوة حيناً وعنصر ضعف حيناً آخر. حيث ظهر الأثر الايجابي لعامل اتساع وطبيعة لإقليم العربي عندما اقترنت الأمة وحركتها القومية بعمل فذ, سواء أكان يحركه الإيمان, كما هو الحال في عهد الرسول (ص) والخلفاء الراشدين, أم كان وراءه طموح ذاتي يدفع بصاحبه للسعي إلى المجد, كما هو الحال في عهد الدولتين الأموية والعباسية, أم كانت تدفع إليه الحاجة لمواجهة المخاطر التي تتعرض لها الأمة كما هو الحال في عهد صلاح الدين الأيوبي. وظهر الأثر السلبي لاتساع وطبيعة الرقعة الجغرافية للإقليم العربي عندما كان الضعف يصيب الأمة العربية بعد مراحل القوة والازدهار, لينتهي الأمر بتفكك الدولة العربية الإسلامية وتفتتها. فقد كان اتساع الرقعة الجغرافية من بين العوامل التي ساعدت على تدهور وتفكك الدولة العباسية

أواخر أيامها, وكذلك تفكك الدولة الفاطمية ثم الدولة الأيوبية ثم أخيراً الدولة العثمانية أواخر القرن التاسع عشر.

وإذا كانت الحدود الطبيعية عاملاً مساعداً على ترسيم الحدود الجغرافية للإقليم العربي, فإنها لم تتسبب في أي عصر في عزلته عن بقية أقاليم وأمم العالم, بل العكس. فقد ظل العرب وما زالوا على اتصال مستمر بأمم العالم المختلفة, ساعدهم على ذلك موقع إقليمهم الاستراتيجي الذي كان نقطة التقاء وهمزة وصل بين قارات آسيا وأوربا وأفريقيا في مختلف العصور، فضلاً عن توسطه بين منطقة جنوب شرق آسيا التي يقطنها نصف الجنس البشري, ومنطقة غرب أوربا حيث الكثافة السكانية العالية. ولعب هذا الموقع دوراً مؤثرا أيضا في حركة التجارة العالمية، حيث اشتهرت مدن عربية عديدة كمراكز وموانئ تجارية عالمية مثل مكة المكرمة وبغداد ودمشق وحلب وحمص والإسكندرية..وغيرها، وقامت على أجزائه المختلفة حضارات كبيرة أسست دولا كبرى، وهو مهبط الديانات السماوية الثلاث وآخرها الإسلام الذي كان حجر الأساس في قيام الدولة العربية الإسلامية وانبعاث الحضارة العربية الإسلامية.

وكان الوطن العربي (الإقليم الجغرافي للأمة العربية)، موضع اهتمام القوى الكبرى وتنافسها وغزواتها عبر العصور, وازداد الاهتمام به عقب شق قناة السويس عام 1869 التي ربطت البحرين الأبيض المتوسط والأحمر, فاستعادت المنطقة العربية أهميتها التي ضعفت من قبل بسبب تحول طريق التجارة العالمية بين أوربا وآسيا إلى رأس الرجاء الصالح. وضاعف اكتشاف النفط أهمية الوطن العربي وتأثيره في الاقتصاد العالمي، وبالقدر نفسه ازدادت حدة الصراع بين القوى الدولية الكبرى للاستئثار بالسيطرة والنفوذ فيه، وأدت إلى هذا التنافس وتلك السيطرة, ونتجت عنهما، عوامل سياسية, أثرت بدورها في بلورة الوجود والوعي القومي للأمة العربية وظهورهما في مستوى متقدم هو المستوى السياسي القومي.

ثالثاً: عامل السياسة

ويتمثل هذا العامل تحديدا في سياستين هما[1]:

- سياسة التتريك التي اتبعتها الدولة العثمانية أواخر أيامها ضد رعاياها كلهم، واختصت العرب بنصيب كبير منها.

- السياسة الاستعمارية الغربية في أشكالها القديمة والحديثة.

أ- سياسة التتريك

عندما سيطر الأتراك العثمانيون على البلاد العربية, كان الوطن العربي في حالة تفكك وانحلال، فجاء الحكم العثماني ليمثل إحدى اكبر الوثبات في تأريخ الفتوحات الإسلامية، حيث أحرز الأتراك العثمانيون سلسلة من الانتصارات التي تمخضت عنها دولة مترامية الأطراف، امتدت من مداخل فيينا إلى مضيق باب المندب, ومن بلاد القفقاس إلى أقصى شمال أفريقيا حيث بلاد المغرب الأقصى. لقد تمكن العثمانيون من القضاء على الدولة البيزنطية, وسيطروا على منطقة البلقان وجنوب روسيا, وبعد أن تمكن السلطان سليم من فرض سيطرته على أقاليم المشرق العربي وشمال

1- للتفاصيل حول هاتين السياستين ينظر:
- حسين مؤنس. الشرق الإسلامي في العصر الحديث. ط2. القاهرة. مطبعة حجازي. 1938.
- ساطع الحصري. البلاد العربية والدولة العثمانية. ط2. بيروت. دار العلم للملايين. 1960.
- سليمان محمد الطماوي. التطور السياسي للمجتمع العربي. ط1. القاهرة. دار الفكر العربي. 1960.
- نور الدين حاطوم. يقظة القومية العربية. ط1. القاهرة. معهد البحوث والدراسات العربية. 1968.
- صلاح العقاد. المشرق العربي المعاصر. ط1. القاهرة. مكتبة الانجلو المصرية. 1970.
- زين نور الدين زين. نشوء القومية العربية. ط2. بيروت. دار النهار. 1972.
- جورج أنطونيوس. يقظة العرب. ترجمة: ناصر الدين أسد وإحسان عباس. ط4. بيروت. دار العلم للملايين. 1974.
- رأفت غنيمي الشيخ. في تاريخ العرب الحديث. ط1. القاهرة. دار الثقافة. 1975.
- عدنان محمد زرزور. مصدر سابق الذكر. ص50 وما بعدها.

أفريقيا ابتداء من عام 1516, أصبحت غالبة البلاد العربية جزءاً من الدولة العثمانية التي كان نصيب الأقاليم العربية كبيرا وأساسيا في تكوينها، فمن مجموع ولاياتها ألـ 32 ولاية, كانت الولايات العربية تمثل 14 ولاية, تساهم بنصيب أساس في موارد الدولة المالية, وتقدم لها المقاتلين في جيوشها. وقد رضي العرب بالخضوع لسلطة الدولة العثمانية لأنهم وجدوا فيها حامياً للإسلام الذي يمثل ارثهم الحضاري وهويتهم المميزة وعقيدتهم الدينية, مقدمين بذلك رابطة الوحدة الدينية على كل الروابط الأخرى، معتقدين أن هذه الرابطة قادرة اليوم على القيام بدورها القديم كعامل التوحيد بين أمم مختلفة المشارب، لا يجمع بينها إلا إيمانها بالدين الواحد، وهو ما صدق على المراحل المبكرة من تاريخ العلاقة بين السلطة العثمانية والعرب, لكنه لم يصدق على المراحل اللاحقة من ذلك التاريخ.

ويمكن القول، إن تدهور العلاقة بين الأتراك العثمانيين بوصفهم الحكام القابضين على السلطة الإمبراطورية, والعرب بوصفهم من الرعايا الخاضعين لهذه السلطة, وغير القادرين, لا على المشاركة فيها ولا حتى على التأثير في قراراتها المتصلة بهم, **يعود إلى عاملين أساسيين ينطلقان من طبيعة هذه العلاقة هما:**

- الطبيعة المطلقة للحكم العثماني والتي تفاقمت في فترات الانحطاط والتدهور, بفعل ازدياد نزوات السلاطين واستبدادهم، واستغلالهم لمزاعم الخلافة لتقوية نفوذهم على حساب مصالح رعاياهم وبخاصة في الولايات العربية، وبفعل ما أصاب أجهزة السلطنة ومؤسساتها في عصور تدهورها من الجمود والفساد وازدياد تأثير الحاشية والمقربين على مواقف السلاطين وسياساتهم.

- انتشار الأفكار القومية السياسية الحديثة في الأوساط الحاكمة التركية, مما ترتب عليه ظهور النزعة القومية التركية العنصرية إزاء كل القوميات الأخرى غير

التركية الخاضعة للسلطنة العثمانية، وإذ كان العرب أكبر هذه القوميات، فقد كان لهم النصيب الأكبر من تلك النزعة وسياساتها العنصرية المتعصبة.

وإذا ما استعدنا ذكريات الحملات الفرنسية لاحتلال مصر ثم الجزائر وتونس، وما أطلقه الداعون إليها والمشاركون فيها من الساسة والقادة العسكريين والمستشرقين من دعوات لاستقلال العرب عن الدولة العثمانية، وأفكار عن حقهم في تكوين دول خاصة بهم[1]، فإن بالإمكان الزعم أن الفكرة القومية السياسية التي نشأت ووجدت أول تطبيقاتها في أوربا، بدأت تنتشر في الولايات العثمانية، وتحديدا العربية منها، منذ أيام الحملة الفرنسية على مصر عام 1798، لتغدو منذ ذلك الحين ذات تأثير فعال في الحياة السياسية العثمانية ومواقفها وقراراتها. وكان من المظاهر اللاحقة لذلك التأثير، ولادة الفكرة والدعوة "الطورانية Turanism" أو فكرة ودعوة "الجامعة الطورانية Pan-Turanism" بين العثمانيين الأتراك، وهي الفكرة الداعية إلى وحدة كل الشعوب التي تتكلم مجموعة اللغات الطورانية ومن بينها الأتراك، وأخذت هذه الفكرة اسمها من إقليم (طوران) في وسط آسيا، بوصفه مهد الشعوب الطورانية/التركية التي انتقلت غرباً في مرحلة تاريخية معينة واستقرت قي إقليم الأناضول.

ونشأت عن هذه الفكرة في أواخر القرن التاسع عشر، حركة سياسية قومية في أوساط الأتراك العثمانيين، هدفت إلى توحيد أبناء العرق التركي الذين يميزهم تكلمهم بلغة واحدة وانتماءهم إلى أصول وثقافة واحدة، وكان أول ظهور لهذه

1- للتفاصيل حول الدور الفرنسي المبكر في تحريض العرب على الاستقلال عن الدولة العثمانية وتكوين دول مستقلة على أساس قومي، تنظر في ذلك ثلاثية المؤرخ الفرنسي هنري لورنس:
- المملكة المستحيلة..فرنسا وتكوين العالم العربي الحديث. ترجمة: بشير السباعي. ط1. الانتشار العربي-بيروت و سينا للنشر-القاهرة. 1997.
- بونابرت والإسلام..بونابرت والدولة اليهودية. ترجمة: بشير السباعي. ط1. دار مصر العربية للنشر والتوزيع. القاهرة. 1998.
- الأصول الفكرية للحملة الفرنسية على مصر..الاستشراق المتأسلم في فرنسا بين عامي 1698 و 1798. ترجمة وتحقيق: بشير السباعي. ط1. دار شرقيات للنشر والتوزيع. القاهرة. 1999.

الفكرة بين الأتراك المهاجرين من روسيا القيصرية إلى أقاليم الخلافة العثمانية هربا من سياسة التنصير التي بدأت الدولة القيصرية تطبقها عليهم بالقوة منذ عام 1830. وإذ انجذب العديد من المستشرقين الأوربيون إلى دعوات توحيد الشعوب المضطهدة وإعادة إحياء ماضيها العظيم، سواء لأسباب ذاتية أو موضوعية أو مزيج منهما، فقد ساهم بعضهم في تنمية الفكرة القومية الطورانية حين بادروا في منتصف القرن التاسع عشر إلى تأسيس (عِلْمَ الدراسات التركية) الذي اهتم بدراسة أصل الأتراك ولغاتهم ولهجاتهم وحضارتهم القديمة. وكان الشيخ شهاب الدين المرجاني رائد الفكرة الطورانية على المستوى الأدبي، وتأثر به وتابع جهوده الصحفي التتاري إسماعيل كاسبرينسكي الذي أنشأ في عام 1879 جريدة "ترجمان" التي أطلقت شرارة الدعوة لإحياء وتوحيد شعوب وأقاليم القفقاس والتتار الطورانية. وابتدأت في عام 1895 حقبة جديدة في تاريخ تطور الأدب التتاري عُرِفَ باسم "أدب إيدلي"، ومنذ هذا التاريخ بدأ العديد من الأدباء والشعراء ذوي النزعة الطورانية يعملون على نشر الوعي القومي في أوساط الشباب الطوراني عامة والتركي خاصة، فتأسس أدب شعبي قومي طوراني وتطور سريعاً، وخاصة بعد الثورة الروسية (1904-1905م)، وأدى إلى ازدهار حقيقي في المسرحيات الوطنية والتاريخ والشعر والقصة.

وكان من أشهر رواد الأدب القومي التركي الحديث وممثليه، الكاتب إياز إسحاقوف والشاعر **طوغاييف**، ولعل أبرزهم يوسف أقتشوره، لأنه أول مثقف وضع أسس عقيدة الجامعة طورانية السياسية، وصاغ برنامج عمل واضح لها، وجنَّد نفسه لتحقيق ذلك. ويعد أحمد وفيق باشا صاحب كتاب «معجم اللهجة العثمانية»، والقائد العسكري سليمان باشا المدير العام للمدارس العسكرية في القسطنطينية من رواد البانطورانية، حيث تأثرا بكتاب دي غوني «التاريخ العام

للهون» الذي تعلما منه أن شعبهما من أصل تركي لا عثماني، وحاولا بث هذه الفكرة في عقول الناشئة، وأن اللغة التي يتكلمون بها هي اللغة التركية، وأن تاريخهم مغرق في القدم. وقام الصحفي والشاعر والكاتب المسرحي التركي إبراهيم شيناسي بأول محاولة لإصلاح وتنقيح للغة التركية، بما عُرِفَ «بالأسلوب الجديد» الذي اقترحه لتخليص اللغة التركية من التأثيرين العربي والفارسي، وكان **نامق** تلميذ **شيناسي** من أوائل الشعراء القوميين الأتراك الذين مجدوا الأدب التركي وتاريخه. وشهدت السنوات السابقة على الحرب العالمية الأولى نشر العديد من الكتابات ذات النزعة القومية الداعية إلى إحياء الروح القومية التركية مثل "التركية والنزعة إلى الاتحاد التركي" و"قوم جديد" و"تاريخ المستقبل"، ونشرت خالدة أديب رواية طوران الجديدة (قدر امرأة تركية) التي تعد أحد الكتب المقدسة للبانطورانية، وانعقد في عام 1913 مؤتمر عام للبانطورانية انتهى إلى وضع خطة عمل لتوحيد أتراك القفقاس وتركيا.

ولكن الفكرة القومية ومشروعها السياسي، لم تنتشر بين العثمانيين الأتراك فحسب، بل وانتشرت أيضا بين العثمانيين من القوميات الأخرى وفي مقدمتهم العرب الذين شهد عهد السلطان **عبد الحميد** مظاهر عديدة للشك في ولائهم له، فحاول في بادئ الأمر استمالتهم إليه بالهبات السخية مرة، وبالمبالغة في إكرام من يفد عليه من زعمائهم مرة أخرى, وبتعيين موظفين منهم في مراكز إدارية أو عسكرية عليا مرة ثالثة، وأخيرا بتقديم نفسه بوصفه حامي الجامعة الإسلامية الشاملة, وزعيمها الأول. بيد أن استمرار وتصاعد الشعور بعدم الرضا في الولايات العربية ذات الإدارة اللامركزية, دفع السلطان إلى محاولة ضبطها وإدارتها من عاصمته اسطنبول بيد حديدية مما زاد في شعور سكانها بعدم الرضا عن أساليب الحكم والإدارة في ولاياتهم. وإذ كان السلطان عبدالحميد الثاني قد بدأ الحياة الدستورية في الدولة

العثمانية بإصداره الدستور العثماني في 23 سبتمبر/أيلول 1876، ثم عطَّلَ هذه الحياة بإعلانه حل البرلمان وإيقاف العمل بالدستور في 14 فبراير/شباط 1878، فقد عمد رعاياه العرب المستائين من سياساته إلى ضم جهودهم إلى جهود العثمانيين الأتراك لإجباره على إعادة العمل بالدستور، وهو ما تحقق في يوليو/تموز عام 1908، ولكن محاولة السلطان التملص من قيود الدستور، دفعت جماعة الاتحاد والترقي للقيام بانقلاب في 27 ابريل/نيسان 1909 انتهى بخلع السلطان.

لقد تعايشت وتصارعت في أرجاء الدولة العثمانية في تلك المرحلة ثلاثة مشاريع سياسية:

1- مشروع "الجامعة الإسلامية" الذي يعني إقامة الدولة العثمانية على الرابطة الدينية بين رعاياها من المسلمين، وهو ما يفترض بداهة تخليها عن البلاد البلقانية المسيحية، وهو المشروع الذي كان يفضله السلطان عبد الحميد ويعمل على تنفيذه.

2- مشروع "الرابطة العثمانية" الذي يعني إقامة الدولة العثمانية على رابطة المواطنة السياسية بين رعاياها العثمانيين كلهم, وهو المشروع الذي لم يكن مناسبا لا للعثمانيين من مؤيدي الحركات القومية السياسية ليس من الأتراك فحسب، بل وحتى من العرب أيضاً.

3- مشروع "الرابطة الطورانية" الذي يعني إقامة الدولة العثمانية على رابطة الوحدة القومية بين الشعوب التركية بما فيها تلك التي تعيش في روسيا القيصرية، وكان يشبه إلى حد كبير المشاريع السياسية القومية الغربية المعاصرة آنذاك، وهو المشروع الذي كان مناسبا للأتراك من دعاة القومية التركية السياسية، ولكن غير مناسب لا للعرب من دعاة القومية العربية السياسية، ولا الأتراك من دعاة البقاء في ظل القيصرية الروسية، ولا للعديد من الروس والغربيين أيضا.

وإذا كان السلطان عبدالحميد قد تبنى مشروع "الجامعة الإسلامية"، فقد تبنى معارضوه من أعضاء حركة الاتحاد والترقي مشروع الرابطة الطورانية، ليبدءوا بتنفيذه بعد أن آل إليهم عام 1908 حكم السلطنة العثمانية التي حولوها إلى الدولة التركية بعد إلغاءهم السلطنة في 17 أكتوبر/ت1 عام 1922 ثم الخلافة في 3 مارس/آذار عام 1924، وهو ما كان العامل الأساس في نشوء وتبلور نزعات قومية موازية ومعاكسة بين أولئك الرعايا وفي مقدمتهم العرب.

وإذ تأسست جمعية الاتحاد والترقي على غرار جمعية الكاربوناري الايطالية, ذات الأهداف القومية الاستقلالية الدستورية، فقد تبنت أهدافا مماثلة، فضلا عن تبنيها مبادئ الثورة الفرنسية (العدالة والحرية والإخاء والمساواة)، وأعلنت سعيها لتطبيقها على جميع شعوب السلطنة العثمانية, ومطالبتها بإصلاح أحوال السلطنة لمصلحة العثمانيين من جميع القوميات والأديان والمذاهب، والأخذ بالنظام الدستوري البرلماني. ونتيجة لذلك، وجدت الجمعية مؤيدين لها ومدافعين عنها ليس بين صفوف الشبان المثقفين من العسكريين والمدنيين الأتراك، بل وحتى العرب منهم أيضا. ولكن ذلك كله، مجرد شعارات لم تجسدها سياسات الجمعية التي آمنت فعليا بالأفكار القومية التركية، وعملت جاهدة على خلق وتعزيز "القومية التركية" عبر تبنيها مشروع "الجامعة الطورانية" الذي سعت إلى تنفيذه بإتباعها سياسة تهدف إلى إضفاء طابع تركي خالص على الحياة الاجتماعية والثقافية والسياسية للسلطنة العثمانية، وهي السياسة المعروفة باسم (سياسة التتريك).

وتمثلت أوسع تطبيقات (سياسة التتريك) في الولايات العربية وأكثرها سلبية في مقدماتها ونتائجها في:

- إلغاء نظامي السلطنة ثم الخلافة.

- إقامة حكومة قومية تركية معادية للقوميات العثمانية الأخرى.

- إجراء تغييرات جذرية لإضفاء طابع تركي خالص على نظامي التعليم والقضاء.

- التخلي عن اللغة العربية، بإحلال الحروف اللاتينية محل الحروف العربية في كتابة اللغة التركية، وترجمة الأذان إلى اللغة التركية، ومحاولة ترجمة القرآن أيضا إليها.

- الاهتمام المفرط بالشخصيات الطورانية قبل وبعد الإسلام, (مثل جنكيزخان وتيمورلنك)، ومحاولة إحاطتها بهالة من التقديس الديني.

وإذ فهم العرب من ذلك كله أن تبني الحكام الجدد من الأتراك للفكرة القومية الطورانية وتنفيذهم لهذه السياسة وإجراءاتها التطبيقية، ليس له إلا معنى واحد هو تخليهم نهائياً عن الفكرة العثمانية ورابطتها الدينية التي جمعت بينهم وبين العرب في ظل الخلافة الإسلامية، **فقد أوصلهم ذلك إلى استنتاجين:**

الاستنتاج الأول:

زوال أي مبرر فعلي لاستمرار ولاء العرب للأتراك وارتباطهم بهم في إطار دولة واحدة.

الاستنتاج الثاني:

ضرورة امتلاك العرب مشرعا قوميا سياسيا مماثلًا ومعاكسًا للمشروع القومي الطوراني/التركي.

وبذلك تهيأت الظروف المناسبة لظهور دعاة المشروع السياسي القومي العربي الأوائل، ثم نشوء الجمعيات الثقافية ثم السياسية والأحزاب الداعية لاستقلال العرب وأقاليمهم عن الدولة العثمانية، وجاءت في هذا السياق، وقبيل الحرب العالمية الأولى، اتصالات الشريف حسين بن علي أمير مكة بالحكومة البريطانية, للحصول على تأييدها ودعمها لمساعيه لإقامة مملكة عربية مستقلة في الجزء العربي من آسيا.

ب- السياسة الاستعمارية الغربية[1]

يبدو من المتعذر إنكار الدور المؤثر للأفكار السياسية القومية الغربية الحديثة في ولادة وانتشار المشروع السياسي القومي العربي, وهو الدور الذي صبت فيه قنوات عديدة أقدمها المطابع والمدارس التبشيرية الغربية التي أنشأت في الولايات العربية وخصوصا في بلاد الشام، والطلبة العرب المبتعثين إلى أوربا، والجمعيات الثقافية ثم السياسية والأحزاب العربية التي أقيمت على الطراز الغربي، فضلا عن الجهود الغربية المباشرة لإحياء فكرة العروبة, وإعطائها بعدا سياسيا قوميا بتشجيع العرب على الاستقلال وإقامة دولة قومية خاصة بهم، وهو ما جاء في سياق محاولة الغرب تحقيق مصالحه عبر إضعاف الدولة العثمانية وتجزئتها، وليس حبا بالعرب ولا حرصا على مصالحهم. وكان من الطبيعي بل والمحتم أن يتولى العرب زمام مشروعهم القومي السياسي الناشئ حال ظهوره، الأمر الذي زاد في زخمه ووسع نطاقه احتلال جيوش الدول الغربية للولايات العربية قبل وبعد انهيار الإمبراطورية العثمانية وتفككها, ودور هذه الدول في إصدار وعد بلفور ومساعدة الحركة الصهيونية على إقامة وطن قومي لليهود في فلسطين، فضلا عن نكثها بوعودها للشريف حسين في مساعدته على إقامة دولة عربية موحدة بقيادته.

وبقدر ما كانت السياسات الاستعمارية الغربية، البريطانية والفرنسية كليا والايطالية جزئيا، السبب في تقاسم الدول الغربية للولايات العربية، وفشل مشروع إقامة المملكة العربية الموحدة، وضياع فلسطين، لتختفي بذلك آخر مظاهر الوحدة بين الولايات العربية التي كانت قائمة طيلة الحكم العثماني على عامل الوحدة الدينية. فقد كانت السبب أيضا في اتخاذ الاستجابة العربية للتحدي الكامن في تلك

1- للتفاصيل حول المشاريع الاستعمارية الغربية لاقتسام ممتلكات الدولة العثمانية وفي مقدمتها الأقاليم العربية ينظر:
- لوكاز هيرزويز. مصدر سابق الذكر.

السياسات ونتائجها السلبية، صورة مشروع قومي سياسي، أساسه الاعتقاد بأن الإجابة الوحيدة الممكنة والصحيحة على سؤال النهضة هي تحقيق الوحدة السياسية العربية على أساس الرابطة القومية الجامعة لكل العرب على اختلاف أديانهم ومذاهبهم، بعد أن لاحظ القوميون العرب الارتباط الوثيق بين تقدم وقوة شعوب أوربا ونجاح مشاريعها لإقامة كيانات سياسية موحدة على أساس الرابطة القومية، ليستنتجوا من ذلك أن تحرير الأقاليم العربية وجمعها في دولة متقدمة وقوية مماثلة، يفترض بل ويفرض عليهم أيضا إقامة هذه الدولة على أساس الرابطة القومية. وإذا كان صحيحا، بل ومؤكدا، أن المركز السياسي السلطوي، في أي مجتمع وكل مجتمع، قديما وحاضرا ومستقبلا، يسيطر على مفردات الحياة وعناصرها كلها، ويحكم لتفاصيلها، ويتحكَّمُ في مفاصلها، بما يمنح الشأن السياسي الأولوية على شؤون الحياة الإنسانية كلها، لأن حياةً تحكمها السياسة وتتحكم في شؤونها كلها، لا بد أن تكون البداية والنهاية فيها دائما وفي كل شأن من السياسة وإلى السياسة وبالسياسة ومع السياسة، فإن من الخطأ الانشغال بالبعد السياسي للحياة الاجتماعية ونسيان أبعادها الأخرى، وهو الخطأ الذي وقعت فيه الصيغ المتعددة والمتنوعة للمشروع القومي العربي حين انشغلت بالبعد السياسي لهذا المشروع، وأهملت أبعاده الأخرى الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والعسكرية، ولو بنسب وأشكال متفاوتة.

فإذا نحينا جانباً, الخطوات الاستعمارية الأولى لكل من البرتغال واسبانيا في المناطق العربية, فإن بريطانيا وفرنسا وايطاليا منفردة ومجتمعة، تتحمل على المستوى السياسي مسؤولية تجزئة الوطن العربي، سواء بالهيمنة الاستعمارية الفردية لكل من هذه الدول الثلاث, أو بالجهود الاستعمارية المشتركة التي بذلتها هذه الدول معاً وبخاصة بريطانيا وفرنسا لاقتسام الممتلكات العثمانية بينها.

وأخذت السيطرة الغربية على البلدان العربية بعد الحرب العالمية الأولى شكل الانتداب والوصاية, كأنظمة مؤقتة هدفها المعلن: إعداد الشعوب العربية سياسياً للحكم الذاتي، وإقامة مؤسسات محلية تدريجياً, فقسمت بلاد الشام إلى قسمين, وضع القسم الشمالي تحت الانتداب الفرنسي, ووضع القسم الجنوبي تحت الانتداب البريطاني, وبسطت بريطانيا سيطرتها ونفوذها على العراق، وبسطت ايطاليا نفوذها على ليبيا. ولكن تعدد المستعمرين الغربيين, ووقوع البلاد العربية تحت سيطرتهم في أزمنة مختلفة, وفي ظروف وبأشكال متباينة, ترك أثراً بالغاً في تنوع وتعدد حركات التحرر العربية الحديثة في أرجاء الوطن العربي، وهو ما تمخض عنه تعدد وتنوع القيم والاتجاهات السياسية العربية التي تراوحت بين القيم السياسية المحلية الوطنية الخاصة بكل قطر عربي، والقيم الوطنية الإقليمية (بلاد النيل التي تضم مصر والسودان، بلاد الشام التي تضم سوريا ولبنان وفلسطين والأردن، الهلال الخصيب الذي يضم بلاد الشام والعراق..الخ), ولم يقدر لتيار القومية العربية أن ينشأ ويتبلور ليصبح ظاهرة عامة تسود الوطن العربي إلا في وقت لاحق. ولا شك أن القوى الاستعمارية كانت هي المستفيدة من استمرار التجزئة والنزعات الوطنية الجزئية والإقليمية, لذلك فقد كانت حريصة منذ أيام (محمد علي باشا الكبير) خديوي مصر على العمل في مسارين متكاملين بقدر ما هما متعارضين، وهما مسار تشجيع العرب على الانفصال عن الدولة العثمانية وإقامة دولة قومية عربية، ومسار منع قيام هذه الدولة القومية العربية الموحدة، وما زالت تحرص على ذلك حتى اليوم.

وعلى المستوى الاقتصادي، أصبح الاستقلال السياسي للبلدان العربية وظهورها بصيغة الدول, الواحدة تلو الأخرى, وقيام هياكل وبنى اقتصادية, يعني غياب أبسط أشكال الوحدة الاقتصادية والتكامل الاقتصادي التي كانت قائمة طوال العهد

العثماني، فبعد أن كانت البضائع تتنقل بحرية وتقدر قيمتها بعملة واحدة هي الليرة الذهبية الثابتة, أقيمت الحواجز الجمركية، وتعددت العملات المتداولة بتعدد المستعمرين, فاضطربت أوضاع التجارة العربية، وظهرت الأزمات الاقتصادية، لتغدو أوضاع البلاد العربية بعد الحرب العالمية الأولى أكثر سوءاً مما كانت عليه أيام العثمانيين، وبعد أن حصلت البلدان العربية على استقلالها السياسي أصبح الانفصال الاقتصادي بينها تاماً، ويفوق انفصالها عن الدول الأجنبية.

واستهدفت القوى الاستعمارية الأجنبية، على المستوى الثقافي، تفكيك البنية الثقافية العربية، وطمس معالم الهوية القومية العربية، وسارت الجهود الغربية الرامية لذلك في خطين متوازيين هما خط محاربة الثقافة العربية من جهة، وخط نشر الثقافة الغربية من جهة أخرى. حيث جهد الاستعمار الغربي في العمل من جهة على محاربة اللغة العربية، والعمل من جهة أخرى على تشجيع اللهجات المحلية والدعوة إلى تحويلها إلى لغات قومية، لتصبح أساساً لخلق مجموعات لغوية مختلفة, ثم الإيحاء لأصحاب هذه اللغات بحقهم في تشكيل كيانات سياسية مستقلة خاصة بهم. وهذا ما عكسه سعي الفرنسيين لإحلال اللغة الفرنسية محل اللغة العربية في المدارس والدوائر الحكومية والحياة اليومية في إقليم المغرب العربي بصفة عامة, وفي الجزائر بصفة خاصة، وجهودهم لابتكار حروف لكتابة اللغات الشفاهية للمجموعات غير العربية في هذا الإقليم، وكانت محاولاتهم في سوريا ولبنان على نطاق أضيق استهدفت تشجيع تحويل اللهجات العربية المحلية إلى لغات مكتوبة، وعملت بريطانيا على نطاق أضيق في مجال تشجيع نشر لغتها في المناطق التي استعمرتها, ولا يختلف الأمر كثيرا بالنسبة لايطاليا. وأشرفت السلطات الاستعمارية على وضع البرامج التعليمية والثقافية، وتأليف الكتب الخاصة, لإفساح المجال أمام الثقافة الغربية لتتغلغل في الحياة اليومية للمجتمعات العربية على حساب ثقافتها

وتراثها، وهو ما ترتب عليه نشوء أجيال من الشباب العربي تلقت ثقافة موجهة, جعلت الكثير منهم موالين للثقافة الغربية، ومدافعين عنها على حساب ثقافتهم.

لقد أدت الظروف والعوامل آنفة الذكر كلها, وعلى اختلاف أنواعها وأشكالها, دورا مؤثرا في نشوء وتبلور الفكرة القومية العربية، وهو ما ترتبت عليه ولادة ترابط قومي مميز, من حيث مراحله ومستوياته، وسيكون هذا الترابط القومي العربي مدار اهتمام المبحث التالي.

المبحث الثاني.. طبيعة ومراحل الترابط القومي العربي

تقدم القول بأن الجماعات الإنسانية على اختلاف عصورها ومجتمعاتها، تشترك في امتلاك المستوى الوجودي الشعوري للترابط القومي, ولكن قسماً من هذه الجماعات، ينفرد بامتلاك المستوى الوجودي الفكري الواعي لذاته، وتنفرد المجتمعات الأوربية الحديثة دونا عن غيرها بامتلاك المستوى الوجودي السياسي للترابط القومي, الذي تجتمع فيه عناصر البناء القومي الاجتماعي بالبناء القومي السياسي, لينتج عن ذلك أنموذج الدولة القومية, بعد أن تفاعلت الظروف الحياتية المجتمعية العامة, تفاعلاً طبيعياً في المجتمعات الأوربية, أدى إلى تميزها بامتلاك المستوى الوجودي السياسي للترابط القومي. وكان الانفراد الأوربي بامتلاك هذا المستوى، دافعا لاعتقاد الكثير من المفكرين والسياسيين بالأصل الأوربي ليس للظاهرة القومية السياسية فحسب، بل وللظاهرة القومية جملة وتفصيلا، متجاهلين اشتراك الجماعات البشرية كلها ودون استثناء يذكر في المستوى الوجودي القومي الأول, واشتراك بعض الجماعات البشرية في المستوى الوجودي القومي الثاني. ومن ثم، فإن أي مجتمع آخر تتوافر فيه الظروف والشروط نفسها التي توافرت للمجتمعات الأوربية في عصر النهضة والعصر الحديث, كان يمكن له أن يشهد وجود المستوى الثالث للوجود القومي (المستوى السياسي) ويطوره أيضا بالأسلوب نفسه أو حتى بأسلوب مختلف. ولكن ولادة وتطور مستوى معين من مستويات أية ظاهرة مجتمعية في مكان وزمان معينين, ومن ثم اقتباسه في مكان وزمان آخرين, لا ينقص من قيمة هذه الظاهرة ولا من قيمة من اقتبسها, لأن جزءً كبيراً من مكونات الحضارة الإنسانية وقيمها, قد انتقل من مجتمع واستوطن في مجتمع آخر, وتم اقتباسه وتداوله في مجتمعات مختلفة. وقد شهدت الظاهرة القومية في المجتمع العربي, حاله في ذلك حال المجتمعات الأخرى كلها, مجموعة مراحل ومستويات وجودية, فما هي مراحل نشوء وتطور مستويات الترابط القومي العربي؟

مراحل نشوء وتطور مستويات الترابط القومي العربي[1]

جاء انتشار الدعوة القومية السياسية في بلدان ما سمي بـ(العالم الثالث), في كثير من الأحيان, انعكاساً لتأثرها بالأنموذج القومي السياسي الذي نشأ وتبلور وتطور في أوربا الحديثة. ولا ننسى, في هذا المجال, أن العلاقة بين أغلبية مجتمعات العالم الثالث والمجتمعات الأوربية, ولدت في صورة غير متوازنة، حيث كان لأوربا فيها موضع الهيمنة والسيادة والمركزية, في مقابل موقع الطرفية والخضوع والتابعية الذي شغلته مجتمعات العالم الثالث. ومن البديهي أن يتأثر الطرف بالمركز, والمغلوب بالغالب, والتابع بالمتبوع, والضعيف بالقوي, فيأخذ عنه أنظمته وأساليبه, بل وحتى أفكاره في تنظيم حياته, في محاولة من الضعيف لبناء كيانه على الصورة نفسها من القوة والتماسك التي يتمتع بها مجتمع الأقوياء المنتصرين, أملاً منه في أن يكون مساوياً لهم في القوة والقدرة، ليتمكن من التخلص يوما ما من سلطانهم واستعبادهم. ويعكس استنساخ مجتمعات العالم الثالث للأنموذج السياسي للترابط القومي الأوربي القائم على أنموذج الدولة القومية، محاولة هذه المجتمعات الاقتداء بأفضل وأقوى نماذج الدول في هذا العصر. وإذا كانت اغلب مجتمعات العالم الثالث مشتركة في هذين العاملين من عوامل السعي لاقتباس الأنموذج السياسي القومي الأوربي، فإن مجتمعات أخرى تنفرد بعوامل مختلفة، تعبر عن ظروفها الاجتماعية وخصوصيتها التاريخية، ولعل من بين أوضح هذه

1- للتفاصيل ينظر:
- ساطع الحصري. البلاد العربية والدولة العثمانية. مصدر سابق الذكر.
- منح الصلح. التمايز والتكامل بين القومية العربية والإسلام. عن: محمد عمارة وآخرون. القومية العربية والإسلام. مصدر سابق الذكر.
- سميرة مختار الليثي. الزندقة والشعوبية وانتصار الإسلام والعروبة عليها. ط1. القاهرة. مكتبة الانجلو المصرية. 1968.
- شكري فيصل. حركة الفتح الإسلامي في القرن الأول. ط5. بيروت. دار العلم للملايين. 1980.
- محمد عمارة وآخرون. القومية العربية والإسلام. ط1. بيروت. مركز دراسات الوحدة العربية. 1981.

المجتمعات أو النماذج هو المجتمع العربي, فما هي مستويات الترابط القومي التي شهدها المجتمع العربي عبر تاريخه الطويل؟

لم تقدم الأمة العربية نفسها حتى نهاية القرن التاسع عشر, بوصفها أمة موحدة ومميزة عن غيرها من الأمم, بما يمهد ويؤسس لصياغة نظرية قومية عربية, لأن نهضة هذه الأمة ووحدتها وقوتها, ترافقت مع حدث كبير هو الدعوة الإسلامية بطابعها الإنساني الشامل، وهو ما انعكس في اكتساب مفهوم الأمة طابعا دينياً (الأمة الإسلامية) أو (الأمة المحمدية) أو (أمة القرآن) وليس (الأمة العربية), دون أن يمنع ذلك العرب المسلمين من إدراك موقعهم ودورهم المميزين في إطار الإسلام, ما دام نبي الإسلام **محمد** (ص) عربياً, ولغة الكتاب الإلهي الموحى إليه (القرآن الكريم) عربية, وحملة الرسالة إلى العالم هم العرب. وعلى الرغم من المكانة المميزة للعرب في نشأة الإسلام ولغته وتاريخه وأحداثه وشخصياته التأسيسية، ثم انتشاره, فإن ذلك لم يدفع العرب إلى التعصب لقوميتهم ولا تغليبها على الإيمان بالعقيدة الإسلامية بوصفها العنصر الأساس في الترابط بين أعضاء الأمة الإسلامية.

فهذا الرسول محمد (ص)، يرد على من يرى في العروبة نسباً سلالياً بالقول في حديثه الشريف:

"أيها الناس، إن الرب واحد, والأب واحد, وليست العربية في أحدكم من أب أو أم، بل العربية اللسان".

وهذا الفيلسوف أبو نصر الفارابي، يرى في الأمة جماعة إنسانية تميزها خصائص طبيعية جسمانية وسمات نفسية سلوكية ولسان خاص بها, ويجمع بينها نظام يحكم هذه الجماعة، **ليجعل وجود الأمة مشروطا بوجود أربعة عناصر هي:**

- اللسان، ويقصد به وحدة اللغة في الأمة أو اللغة الموحدة للجماعة.

- الخِلق الطبيعية, ويقصد بها وحدة الصفات البدنية والخصائص الجسمانية المشتركة للجماعة والتي على أساسها تعتبر الجماعة وحدة مميزة.

- الشيم الطبيعية، ويقصد بها الصفات النفسية والخصائص السلوكية والأخلاقية للجماعة.

- النظام السياسي الذي يحكم هذه الجماعة ويوحدها.

فإذا اجتمعت هذه العناصر واندمجت مع بعضها, تظهر لنا الأمة حسب تعريف الفارابي الذي صنَّفَ الاجتماعات الإنسانية إلى اجتماعات كاملة وأخرى ناقصة، وصنَّفَ الاجتماعات الكاملة إلى عظمى ووسطى وصغرى. وجعل اجتماع الأمة أي الجماعة الموحدة في لغتها وخلقها وشيمها الطبيعية ونظامها الحاكم, في دائرة الاجتماع الأوسط الذي سماه اجتماع الأمة في جزء من المعمورة، ليقدم لنا بذلك فهماً مبكراً لعناصر البناء القومي وأركانه. ولعل سبب استخدام الفارابي لمصطلح الأمة بهذا المعنى البعيد عن الاقتران المطلق بالدين, وهو ما كان شائعاً في العصر الإسلامي الأول, يعود إلى أن مفهوم الجماعة الدينية، أصبح في عصره مرتبطاً بمصطلح آخر هو (الملة), الذي ورد في أكثر من موضع في القرآن الكريم للإشارة إلى معنى الدين أو الشريعة, حيث يعرف الفارابي الملة بأنها: الآراء والأفعال المرسومة لحياة جماعة من البشر.

ولكن الاستخدام العربي الإسلامي المبكر لمصطلح الأمة, بمضمون يقترب من مضمونها في الفكر الحديث, لا يعني نشأة المستوى الوجودي السياسي القومي عند العرب منذ ذلك الوقت, لعدم توفر الشروط الاجتماعية والتاريخية والحضارية اللازمة لذلك. وإذا ما كانت مراحل متقدمة من تاريخ الحضارة العربية الإسلامية,

قد شهدت تصاعد أصوات تنادي بتميز العرب وتقدمهم على غيرهم من الشعوب المسلمة, فقد كان ذلك في القسم الأكبر منه، مجرد ردود أفعال فردية على أصوات تصاعدت عند غيرهم من بعض أفراد الشعوب المسلمة منادية بتفوق تلك الشعوب عليهم, مما يجعل ردود الفعل العربية في هذا الشأن محاولات أفراد معدودين للانتصار لأمتهم ولغتهم ودورها الحضاري والديني في مواجهة الدعوات الشعوبية العنصرية المعادية التي شاعت وانتشرت في بعض أوساط العالم الإسلامي غير العربية التي نقم بعض أفرادها على العرب لأنهم اسقطوا إمبراطورياتهم، واستوعبوا دولهم وحضارتهم في الحضارة العربية الإسلامية، أو نقم نفر آخر منهم على سياسات بعض الخلفاء والولاة العرب التي كانت تنطوي على تعصب قومي عكسه تفضيلهم لأبناء جلدتهم، وتقديمهم على غيرهم دون وجه حق، خلافا للمبادئ الإنسانية عامة والإسلامية خاصة التي تتفق على المساواة بين الناس، وعدم تفضيل أحدهم على الآخر إلا بحسن عمله أو تقواه من دون النظر إلى أصلهم أو لونهم وجنسهم ودينهم ومكانتهم وثروتهم.

واستمر احتواء الإطار الإسلامي العام للهوية القومية العربية الخاصة زمناً طويلاً, وتواصل حتى نهايات القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، إذ كانت السلطنة العثمانية, آخر الدول الإسلامية القوية التي استطاعت أن تجعل من شعار الوحدة الإسلامية, رابطة أساسية ومهيمنة، توحد في إطار هذه الدولة, مجموعات بشرية ذات انتماءات قومية متعددة ومتباينة من بينها العرب. وكان من الطبيعي أن تحظى مجموعة معينة من بين هذه المجموعات البشرية دون الأخريات بموقع ودور مميزين، وهو ما كان من حصة الأتراك، من دون أن يشعر العرب بأي حيف أو ظلم نتيجة لذلك، لأنهم كانوا يدركون أن الأتراك العثمانيين هم اللذين دافعوا عن دولة الإسلام حين بدأت أركانها تتداعى، فأعادوا لها مجدها وقوتها بعد سقوط الدولة

العباسية عام 1258م نتيجة للغزو المغولي, ثم تمكنوا من القضاء على الدولة البيزنطية, واستولوا على عاصمتها القسطنطينية, واندفعت جيوشهم الفاتحة إلى أوربا, حتى توقفت عند حدود فيينا، فكان ذلك من دواعي إحساس العرب بالفخر بالانتماء للدولة العثمانية والولاء لها.

لكن للدول على حد قول ابن خلدون أعمارا كأعمار البشر، فهي ليست أزلية الوجود, ولا بد لها, ومهما امتدت أعمارها, أن تعاني يوما ما من عوامل الضعف والانحلال لتصل إلى لحظة الانهيار والسقوط، تسبق ذلك وترافقه مظاهر كثيرة أبرزها انحلال البناء الاجتماعي للدولة وتفكك الروابط التي تجمع بين أفرادها. وكانت إحدى نتائج ظهور ملامح الضعف في الدولة العثمانية منذ أواسط القرن السابع عشر, أنها دفعت بعض أفرادها، سواء ممن هم في موقع المسؤولية أو بعيدين عنها, إلى المناداة بإصلاح أحوالها بأشكال واتجاهات متعددة ومتنوعة, أخذ بعضها طريقه إلى التنفيذ, لكنها كانت متأخرة عن موعدها الحقيقي، فلم تترتب عليها نتائج ايجابية حقيقية تعيد لهذه الدولة سابق مجدها وقوتها. وعبر بوابة هذه الإصلاحات، دخلت الدعوات التجديدية الحديثة إلى الفكر السياسي في المجتمع العثماني بما فيها الدعوة القومية التي وجدت لها استجابة لدى مختلف المجموعات المكونة للمجتمع العثماني، التركية منها وغير التركية, التي حاولت كل مجموعة منها الدعوة لقوميتها والإعلاء من شأنها, لتجعل منها سلاحاً تستخدمه للحصول على الاستقلال وإقامة دولتها القومية.

وترجع استجابة العرب للدعوة القومية السياسية إلى عوامل عديدة، اتفقت أغلبية الباحثين على أنها تتمثل في:

- حالة الضعف والتدهور التي انتابت الدولة العثمانية ومقارنتها بنهضة أوربا التي أخذت دولها بالمبادئ القومية حتى تلازمت هذه المبادئ في أذهان الناس مع الدولة القومية الغربية, وضرورة العمل على إقامة نماذج مماثلة لها، وكان العرب ممن حدث لديهم هذا التلازم.

- إدراك مفكري عصر النهضة العربية الحديثة, للإهمال العثماني التركي للمساهمة العربية في إدارة دولتهم التي يمثل العرب فيها أكثر من نصف رعاياها, وتطلع هؤلاء المفكرين لإقامة دولة عثمانية إسلامية جديدة، يكون للعرب فيها دور مواز ومكافئ لدور الأتراك، وأن يتمتع العرب بموقع مميز في هذه الدولة يتناسب ودورهم في حمل الرسالة الإسلامية, ومكانة لغتهم التي هي لغة القرآن الكريم شريعة الدولة العثمانية.

- الاحتكاك بأوربا عصر القوميات, وبخاصة في إطار الأنموذج الفرنسي, بفعل حملة نابليون على مصر, واقتران التحديث بمفردات القومية والدولة العلمانية مما روج لهذه الأفكار في الأوساط العربية المتعلمة، فضلاً عن حركة التحرر التي عمت الولايات العثمانية غير العربية على أسس قومية, وأمل العرب في التشبه بها.

- إدراك المثقفين العرب من المسيحيين وبخاصة في بلاد الشام لحاجتهم لتأسيس علاقتهم بالعرب المسلمين على أساس يتجاوز اختلافهم الديني معهم، فكانت الرابطة القومية هي الرابطة التي بشروا بها وأسسوا عليها ما يجمعهم بالعرب المسلمين من صلات اللغة والقيم والتأريخ والمصالح والأهداف المشتركة, بعد أن أسست الرابطة في الغرب لدولة المواطنة والعدالة والحرية والمساواة التي لا تقوم على

عامل الدين الذي يمكن أن يكون عامل تمييز بين أبناء الدولة الواحدة والمجتمع الواحد, بل تقوم على الرابطة القومية التي توحد بين أبناء المجتمع الواحد والدولة الواحدة. وساهم في تعميق الحرص ما شهدته بلاد الشام من فتن دينية وطائفية، عمقت الإحساس بضرورة البحث عن رابطة جديدة للولاء، لا تثير النعرات التعصبية ولا تسبب الفتن, فكانت الرابطة الوطنية والدعوة القومية هي البديل.

– سياسة التتريك التي اتبعتها جماعة الاتحاد والترقي ذات النزعة القومية التركية المتعصبة، وتفضيلها للأتراك على غيرهم من رعايا الدولة العثمانية, مما عمق الإحساس بالروح القومية لدى العرب, وخلقا لديهم نزوعا قومياً عربياً مضاداً, شكل احد الأسس الفاعلة في تحريك الوعي القومي العربي وتفعيله. وتعزز هذا الوعي بفعل عدم اهتمام العثمانيين بالولايات العربية, وبخاصة بعد تقصيرهم في حماية ليبيا من الغزو الايطالي, مما أثار مشاعر النقمة لدى العرب ضد العثمانيين الأتراك وخاصة قادة حركة الاتحاد والترقي.

– ثورة الاتصالات والمواصلات التي أنهت العزلة التاريخية لأهالي الولايات العثمانية, وقربت بين العرب، وأشعرتهم بروابطهم العديدة، ووحدة همومهم وآلامهم وآمالهم, ونقلت أفكارهم إلى بعضهم, فنشرت الحركات القومية أفكارها وبشرت بمبادئها بينهم.

وإذا كانت المسيرة التاريخية للأمة العربية, قد شهدت عبر مراحل التاريخ العربي المتعاقبة حتى يومنا هذا، مستويات متتالية من الترابط القومي بدأت بالمستوى الشعوري مروراً بالمستوى الفكري النظري للترابط القومي وانتهت حديثا بالمستوى السياسي. فقد جعل ذلك من مفهوم القومية العربية مفهوماً تاريخياً، **تطورت معانيه ودلالاته عبر مراحل التكوين القومي العربي المختلفة, وهي:**

المرحلة الأولى:

مرحلة العروبة القرابية: وهي المرحلة الأولى من مراحل التكوين القومي للأمة العربية، وتمر بها باقي الأمم أيضاً, حيث تبدأ جميعها بالإحساس بذاتها في مراحل تكوينها الأولى, بفعل اعتقادها بالانتماء إلى مجموعة قرابية واحدة, أو جد أعلى مشترك, تلتقي عنده الفروع المختلفة للأمة، تدعم ذلك وتؤكده خصائص أخرى مضافة توحد الأمة وتميزها, مثل اللغة والمعتقدات والقيم والمصالح المشتركة والتاريخ المشترك. ولكن من الضروري التذكير هنا، بأن فكرة الأصل القرابي الواحد المشترك لأية جماعة بشرية, إن كانت صحيحة في البدايات الأولى لولادة تلك الجماعات ونشأتها, فإن هذه الفكرة لا يمكن أن تستمر إلى الأبد، لأنها نسبية وليست مطلقة, ما دامت المراحل التطورية اللاحقة تثبت افتراضيتها، حيث من النادر العثور على أمة تتميز بنقاء عرقي خالص، طالما كانت عرضة للاختلاط والتداخل والزواج المشترك مع الجماعات البشرية الأخرى.

المرحلة الثانية:

مرحلة العروبة المقترنة بالإسلام: وتمتد هذه المرحلة منذ ظهور الإسلام وحتى سقوط الدولة العثمانية، واقترنت فيها ملامح الهوية القومية للأمة العربية بالهوية الدينية الإسلامية, فتعمقت, بفعل هذا الاقتران, بعض ملامح الهوية القومية العربية, وتم تعديل قسم آخر منها, وألغي القسم الثالث، وكان لنزول القرآن الكريم باللغة العربية, دور كبير في تعميق إحساس الأمة العربية بذاتها ودورها في بناء المجتمع الجديد. وعلى الرغم من إنسانية الإسلام وعالميته، وعدم تفريقه بين الناس على أساس أنسابهم وأصولهم وأجناسهم وعقائدهم وثرواتهم, فقد بقيت العروبة تمثل انتماءاً قومياً, اكتسب مع الإسلام وبفعله, أبعاداً إنسانية دون أن يفقد العرب إحساسهم

بموقعهم ودورهم المميزين في مجتمع الإسلام ودولته. ووجدت هذه القيم القومية الإنسانية لدى الأمة العربية, تجسيدها الواقعي في ظروف قيام الدولة العثمانية وانتماء العرب إليها, وولاءهم لها بوصفها دولة الإسلام الكبرى. ولكن روح القومية الإنسانية المقترنة بالإيمان الديني عند العرب, لم تقابلها روح مماثلة لدى العثمانيين الأتراك في أواخر عمر دولتهم، حيث حاولوا في ظروف ضعف أحوالهم تذويب الهويات القومية الأخرى لرعاياهم من غير الأتراك، بما فيهم العرب, بتبنيهم لدعوة الجامعة الإسلامية القائمة على فكرة أولوية الولاءات الدينية على أي نوع آخر من الولاءات، واستمرت هذه الدعوة حتى عام 1908, لتتبنى الدولة العثمانية في ظل نظام حكم جماعة الاتحاد والترقي سياسة قومية طورانية عنصرية.

المرحلة الثالثة:

مرحلة العروبة الحديثة: وبدأت أواخر القرن التاسع عشر, ونضجت ملامحها مع العقد الأول من القرن العشرين، وكان ظهورها نتيجة لمجموعة من العوامل ذكرناها آنفاً, **أدت بمجموعها إلى يقظة الوعي القومي العربي الذي مر بثلاثة أطوار يتناسب كل منها وطبيعة العلاقة بين العرب والدولة العثمانية وهي:**

الطور الأول:

طور الدعوة الاستقلالية اللامركزية التي بموجبها دعت الأوساط القومية العربية إلى منح الولايات العربية الخاضعة للسلطنة، حق حكم نفسها ذاتياً في إطار الدولة العثمانية.

الطور الثاني:

طور الدعوة لإقامة مملكة ذات تاجين التي بموجبها دعت الأوساط القومية العربية إلى منح الولايات العربية الخاضعة للسلطنة العثمانية استقلالاً تاماً وتوحيدها في إطار مملكة عربية مستقلة قائمة بذاتها, على أن تتوحد باقي الولايات العثمانية في إطار مملكة أخرى مستقلة أيضاً, وأن يحمل السلطان العثماني تاج المملكتين مع احتفاظ كل مملكة بتاجها المستقل وشخصيتها القومية المستقلة.

الطور الثالث:

طور الدعوة إلى الاستقلال التام التي بموجبها دعت الأوساط القومية العربية إلى انفصال الولايات العربية الخاضعة للسلطنة العثمانية انفصالاً كلياً عنها, واستقلالها وتوحيدها في إطار دولة موحدة ومستقلة وذات شخصية قائمة بذاتها.

المرحلة الرابعة:

مرحلة العروبة التحررية: وهي آخر مراحل تطور التكوين التاريخي للقومية العربية في العصر الحديث, وارتبط ظهورها بظهور المستوى الوجودي السياسي القومي عند العرب. **وظهرت البواكير الأولى لهذه المرحلة ما بين الحربين العالميتين, لتنضج فيما بعد كحركة ذات بعدين هما:**

البعد الأول:

استقلالي تحرري من كل أشكال السيطرة الأجنبية.

البعد الثاني:

اجتماعي اشتراكية ذو أشكال وتوجهات مختلفة.

ونستنتج مما تقدم، أن الوجود القومي العربي لم يقف عند مجرد الشعور بالذات، بل تجاوز ذلك إلى التعبير عن هذه الذات بفضل الإسلام الذي نقل العرب من إطار الحياة القبلية الضيقة إلى إطار المجتمع السياسي الذي حلت فيه الرابطة القومية الكلية ذات الاعتقاد بالأصل الواحد واللغة الواحدة والتاريخ المشترك والمدعمة بالرابطة الدينية محل الرابطة القبلية الضيقة، واستمر هذا الحال حتى العصر الحديث عندما ظهرت الدعوة إلى بلورة فكرة العروبة على يد نخبة من الشباب العربي المسيحي والمسلم ثم الدعوة إلى الاستقلال القومي عن الأتراك عام 1916. وعاد تيار العروبة إلى الظهور بعد الحرب العالمية الأولى, ووجد تعبيراته في الدعوة للاستقلال القومي عبر أعمال فكرية استهدفت تحقيق الترابط القومي الوجودي في مستواه السياسي, أي تحقيق الدولة القومية الواحدة، وتمثلت تلك الأعمال بمجموعة اتجاهات ونخبة من الأعلام البارزين، وهذا ما سيعالجه المبحث القادم.

المبحث الثالث.. بعض اتجاهات وأعلام الفكر السياسي القومي العربي الحديث

بدأت منذ أواخر القرن التاسع عشر، وبعد طول ركود ثقافي وتخلف حضاري, بواكير نهضة قومية عربية, اتخذت نشاطاتها مسارات متعددة, **انعكست في مجموعة من التدابير والأنشطة العملية لتي تمثلت في:**

1- تكوين الجمعيات الأدبية والمنتديات الثقافية التي استهدفت نشر الروح القومية في أوساط الشباب العربي, وتعميق إحساسهم بهويتهم القومية, وتقوية اعتزازهم بتراثهم الحضاري, مركزة في هذا المجال على الجوانب اللغوية والأدبية, بفعل الطابع الإنساني اللاعنصري لقومية هذه الجمعيات والمنتديات, وإيمانها بأن اللغة العربية تمثل أبرز مقومات القومية العربية. وتميزت أنشطة هذه الجمعيات والمنتديات, باحتضانها العناصر الطلابية والمتعلمين, بسبب طابعها الثقافي الأدبي الذي يجعل تأثيرها خارج الأوساط المثقفة والمتعلمة محدوداً. ولعل أبرز هذه الجمعيات الجمعية العلمية السورية 1857 في بيروت, وجمعية الآداب والفنون التي أسسها بطرس البستاني وناصيف اليازجي, وحلقة دمشق الصغيرة عام 1878 في دمشق.

2- تكوين الجمعيات والمنظمات السياسية العلنية والسرية التي استهدفت تعميق الإحساس القومي لدى العرب المؤمنين بالدعوة القومية العربية, وتوعيتهم برفض السلطات العثمانية لدعوتهم القومية العربية ومعارضتها لها. وتعزز هذا النشاط بنمو نزعة الولايات العربية للاستقلال عن السلطنة العثمانية, وبذلك انتقل الخطاب القومي العربي, من المستوى الوجودي الفكري إلى المستوى الوجودي السياسي الذي يطرح أهدافاً سياسية قومية محددة, ويعمل على تحقيقها بوسائل تنظيمية سياسية سرية وعلنية. وضمت هذه الجمعيات نوعين، الجمعيات العلنية مثل: جمعية الإخاء

العربي العثماني 1908, وجمعية المنتدى الأدبي 1905, وجمعية اللامركزية الإدارية العثمانية 1912، والجمعيات السرية مثل: الجمعية القحطانية عام 1909, وجمعية الناطقين بالضاد عام 1909 التي تغير اسمها إلى الجمعية العربية الفتاة عام 1911, فضلاً عن جمعية العهد عام 1913.

3- نشاطات المثقفين والساسة العرب الداعين إلى الاستقلال السياسي العربي, والذين حاولوا التأثير بوسائل متعددة ومتاحة آنذاك، وأبرزهم عبد الرحمن الكواكبي ونجيب عازوري وساطع الحصري وغيرهم.

4- نشاطات الضباط العرب في الجيش العثماني الداعين إلى الاستقلال السياسي العربي, وبلغت هذه النشاطات ذروتها في إعلان الثورة العربية الكبرى في الحجاز عام 1916, بقيادة شريف مكة الحسين بن علي، حيث ضمت هذه الثورة في صفوفها شخصيات مدنية وعسكرية عربية بارزة من مختلف الولايات العثمانية العربية.

واستهدفت هذه التدابير والأنشطة العملية، تحقيق ثلاثة أهداف محورية, مثلت نقلة كبرى في التاريخ القومي العربي الحديث هي:

أولاً:

إعادة النظر في طبيعة العلاقة بين العرب وولاياتهم من جهة, والجسد السياسي العثماني من جهة ثانية, بغية تأسيس هذه العلاقة بصيغة متكافئة ومتوازنة, تحمي العرب من تعسف السلطة العثمانية واستبدادها, وتمنع هذه السلطة من حرمانهم من حقهم المشروع في إدارة شؤون الولايات العربية بصورة مستقلة.

ثانياً:

إعادة النظر في طبيعة العلاقة بين الولايات العربية، بغية تأسيس هذه العلاقة على قواعد متينة تعمق الصلة بينها, وتؤكد الروابط التي تجمع بين أبنائها عبر أنشطة ثقافية أدبية وعلمية, تولتها الجمعيات الأدبية والسياسية التي اضطلعت بتأسيسها شخصيات فكرية وسياسية وعسكرية عربية.

ثالثاً:

بلورة المقومات المميزة للشخصية العربية اجتماعياً وثقافياً, وإبرازها في إطار وحدة الكيان السياسي للسلطنة العثمانية, حرصاً على وحدة دولة الإسلام الجامعة.

ولكن افتقار العثمانيين الأتراك من رجال السلطة إلى حرص مماثل على هذه الوحدة الجامعة, دفع العرب إلى التخلي عن حرصهم هذا، ومن ثم سعيهم للحصول على الاستقلال في إطار الدولة العثمانية أولاً، ثم بشكل مستقل عنها كلياً فيما بعد, مما دفع العلاقة العربية- العثمانية إلى طريق مسدودة. فاتجهت القوى السياسية والثقافية العربية ذات الأهداف الاستقلالية في الحقبة الاستعمارية, بعد الحرب

العالمية الأولى, نحو الدعوة للاستقلال التام وتكوين دولة عربية مستقلة، وبسبب المعارضة العسكرية العنيفة من الأتراك العثمانيين لهذا الهدف, اضطرت الحركة القومية العربية إلى اللجوء للعمل العسكري المسلح, الذي توجته الثورة العربية الكبرى بقيادة الشريف **حسين بن علي** عام 1916.

وشهدت البلدان العربية في الحقبتين العثمانية والاستعمارية الغربية، ولادة اتجاهات فكرية قومية عربية لعل أقدمها وأبرزها:

الاتجاه القومي الديني[1]

ويتبنى هذا الاتجاه, تصوراً يجعل من رابطة العقيدة الدينية, أو بالتحديد من الإسلام, المقوم الجوهري للأمة. وقد انتهج أصحابه مسلكاً توفيقياً, يهدف إلى إحياء قدر معين من الوحدة بين المسلمين يقوم على إرادة إخراجهم، مجتمعات وأقاليم, من وضع الانحطاط والتفكك الذي يعانون من آثاره السلبية. وكان المنطق العام لأصحاب هذا الاتجاه, أقرب إلى الطابع التجريبي العملي منه إلى الطابع النظري المتبلور. وتبدو محاولات المفكرين, من دعاة هذه الرؤية, متباينة بين محاولة **خير الدين التونسي** (1810-1889م) الهادفة إلى تدارك التخلف الإسلامي في ميادين التمدن, ومحاولة **عبد الحميد بن باديس** (1889-1938م) الهادفة إلى التوفيق بين خدمة الدين وخدمة الوطن, مروراً بمحاولات زعماء حركة الفكر الإصلاحي السلفي أمثال **جمال الدين الأفغاني** و**محمد عبده** و**رشيد رضا**. وبذلك، فقد

1- للتفاصيل ينظر:
- ناصيف نصار. مصدر سابق الذكر.
- أحمد أمين. زعماء الإصلاح في العصر الحديث. ط1. القاهرة. دار الكتاب العربي. د. ت.
- سامي الدهان. عبد الرحمن الكواكبي. ط1. القاهرة. دار المعارف. 1958.
- محمد عمارة. عبد الرحمن الكواكبي (الأعمال الكاملة). ط1. بيروت. المؤسسة العربية للدراسات والنشر. 1975.
- فهمي جدعان. أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث. ط1. بيروت. المؤسسة العربية للدراسات والنشر. 1979.
- محمد كرد علي. المعاصرون. ط1. دمشق. مجمع اللغة العربية بدمشق. 1980.

صاغ الاتجاه القومي الديني, تصورا دينيا للأمة, اتخذ أشكالاً عدة تتفرع من مطلب الوحدة, وتتباين في الموقف من السياسة والخلافة, وتختلف في طريقة التعامل مع القومية الحديثة. وقد اخترنا التعمق في دراسة فكر عبد الرحمن الكواكبي, كأنموذج لهذه الرؤية الدينية القومية الدينية.

عبد الرحمن الكواكبي:

مفكر عربي، ولد في حلب عام 1854م ودرس فيها, وعمل في الصحافة، فأصدر صحيفتي الشهباء والاعتدال, ولكن أفكاره أزعجت السلطات العثمانية، فضايقته وألغت صحفه حتى اضطر للهجرة إلى مصر والإقامة فيها حتى توفي عام 1902. سبق الكواكبي غيره إلى بلورة وتطوير الدعوة للجامعة الإسلامية في كتابه "أم القرى"، الذي عرض فيه تصوره عن كيفية إعادة الوحدة إلى المسلمين وتعزيز الجامعة الإسلامية. وأعطى **الكواكبي** هذا الكتاب صورة أعمال مؤتمر انعقد في مكة للبحث في حالة المسلمين عموماً, وسبل معالجة هذه الحالة. وأشرك في هذا المؤتمر أكثر من عشرين من علماء الدين, اختارهم ممثلين لجميع البلدان والحواضر الإسلامية, وأطلق على كل عالم منهم صفة خاصة دخلت في اسمه، ليجمع المؤتمر بين السيد الفراتي، والفاضل الشامي، والبليغ القدسي, والمجتهد التبريزي، والمحدث اليمني، والعالم النجدي، والمرشد الفاسي، والكامل الاسكندري، والصاحب الهندي، والإمام الصيني.. الخ. وألف في كتابه جمعية من هؤلاء باسم "جمعية أم القرى", فكأن الكواكبي يلبي نداء **الأفغاني** إلى العلماء المسلمين على اختلاف أمصارهم, للارتباط ببعضهم, وأن ينشئوا لأنفسهم هيئات تنظيمية يكون مركزها في الأمصار المقدسة. وعكست أفكار الكواكبي في هذا الكتاب تأثر تصوره للأمة الإسلامية بإدراكه للدور التاريخي لأهل الجزيرة العربية في تأسيس الجامعة الإسلامية, والتقدم الكبير الذي أحرزته أوربا في مضمار الفكر السياسي القومي، وهو ما انتهى

به إلى اقتراح صيغة عصرية لتجسيد فكرة الجامعة الإسلامية, تزيل بعض الغموض الذي كان يكتنفها في فكر **جمال الدين الأفغاني**. فما هي مقومات الجامعة أو الأمة الإسلامية بحسب تصور **الكواكبي**؟

وإذا كان مصطلح الأمة، قد ورد عشرات المرات في كتاب "أم القرى" بمعنى الجماعة الشاملة للمؤمنين برسالة الإسلام، إذ يتحدث الكواكبي عن "جسم الأمة" وعن "كلمة الأمة" وعن "أفراد الأمة" وعن "أمراء الأمة".. الخ. فإن مصطلح الأمة، يرد كثيراً في كتاب الكواكبي الثاني الموسوم "طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد", ولكن ليس بالمعنى الديني, فالاستبداد الذي يصفه الكواكبي بأنه: "الحكومة التي لا يوجد بينها وبين الأمة رابطة معينة معلومة مصونة بقانون نافذ الحكم"، يمكن أن يظهر في أي نوع من الأمم. فإذا كان المعنى الديني لمصطلح الأمة هو الغالب في كتاب "أم القرى", والمعنى غير الديني لمصطلح الأمة هو الغالب في كتاب "طبائع الاستبداد"، فإن ذلك يدل على ثنائية استعمال **الكواكبي** لمصطلح الأمة، وهو ما يمكن تعليله بطبيعة تجربته الحياتية والفكرية التي تداخلت فيها القومية بالدين حتى غدت من جهة تجربة حياتية فكرية دينية, محورها النهضة الدينية الإسلامية, وباتت من جهة ثانية تجربة حياتية فكرية سياسية, محورها نقد الاستبداد وما يفترضه هذا النقد من أصول قومية حديثة, تؤسس لدولة الأمة التي تقوم بينها وبين حكومتها رابطة عقدية واضحة يحميها القانون وأحكامه النافذة.

هكذا كان **الكواكبي** يستعمل مصطلح الأمة تارة للتعبير عن رابطة الجنس, وطوراً للتعبير عن رابطة الدين، حيث يعرف الأمة بأنها: "مجموعة أفراد يجمعها نسب أو وطن أو لغة أو دين"، ليحدد بذلك، أربعة مقومات للأمة هي النسب, المكان, اللسان, الدين، أو بالأحرى أنه يقر بوجود أربعة أنواع من الأمم هي: الأمة على أساس النسب, والأمة على أساس الوطن, والأمة على أساس اللغة, والأمة على أساس الدين.

لكن **الكواكبي** لا يوضح بشكل مباشر وصريح ما يتضمنه هذا التمييز, ولا يحلل العلاقات والتقاطعات الممكنة بين أنواع الروابط الأربع التي يحددها، والمهم أنه كان يفكر في مجموعة روابط تؤلف الجمع الذي هو الأمة, وليس في رابطة واحدة. إذ أضاف إلى الروابط الأربع, رابطتين أخريين هما: رابطة الحقوق المشتركة ورابطة الجامعة السياسية الاختيارية, لتصبح الروابط التي تتشكل بها الأمة هي: الدين, الجنس (وهو ما عناه سابقاً بالنسب), واللغة, ثم الوطن, فضلا عن الحقوق المشتركة والجامعة السياسية الاختيارية. ويحتفظ الكواكبي لرابطة الدين بالأسبقية على الروابط الأخرى، لأنه يرى في توحيد الكلمة الدينية, شرطا ضروريا أصلا, فضلاً عن كونه أقل تحريضا على للمقاومة. **وتشمل إستراتيجية التوحيد في مناقشات مؤتمر أم القرى وحواراته ثلاث مراحل:**

- مرحلة الرجوع إلى الأصول الأولى الجامعة.
- مرحلة تنظيم النهضة الفكرية الإسلامية.
- مرحلة إعادة بناء مؤسسة الخلافة على قواعد جديدة.

وانتهى **الكواكبي** في "أم القرى" إلى التأكيد على أن العرب هم الوسيلة الوحيدة لجمع الكلمة الدينية, بل الكلمة الشرقية، وهو يقصد بالعرب هنا, أهل الجزيرة العربية دون غيرهم من المنتسبين إلى العروبة، ويوجب على هذا الأساس أن يكون الخليفة عربياً قرشياً, آخذاً بما جرى عليه المسلمون في أول عهدهم, مع تبني مبدأي الشورى والانتخاب.

لقد وضع **الكواكبي** في غمرة مشروعه لإصلاح الوضع الإسلامي، أسس الاتجاه العربي الحديث للقومية، واعتقد بإمكانية التوصل, دون تناقض جوهري, إلى صيغة

عصرية لجامعة إسلامية, تحترم الانتماء القومي, اللغوي أو الجنسي أو الوطني, وتتعامل حيثما ينبغي, مع شكل من الاتحاد الوطني لا الديني, والوفاق الجنسي لا المذهبي, والارتباط السياسي لا الإداري، ولكنه لم يكن قادرا على إدراك المضامين والأبعاد السياسية للفكرة الحديثة للقومية الحديثة، وانعكاساتها على الجامعة أو الرابطة الدينية. رأى الكواكبي في العرب أمة جديرة بحفظ الإسلام, ودعا إلى خلافة عربية, وربط الإصلاح بالنهضة القومية العربية, مؤكداً صلة العروبة بالإسلام الذي اعتقد أنه يجسد حقيقة العرب, بما يجعل العروبة هي الضمان والحافظ لجوهر الإسلام وحقيقته. وإذا كان الكواكبي قد رأى أن تحرير الإسلام من الشرور، يستوجب إنشاء نظام شرعي موحد وحديث, قائم على الاجتهاد، فقد رأى أيضا، أن هذا وحده لا يكفي, فمن الضروري أيضا تعديل ميزان القوة في الأمة, بنقل السلطة من أيدي الأتراك إلى أيدي العرب, لأن العرب، في اعتقاده، هم وحدهم القادرون على حماية الإسلام من الفساد والانحراف الذي انتهى إليه أمر مجتمعاته ودوله، وبهذا يعد الكواكبي رائداً من رواد القومية الدينية التي ربطت بين العروبة والإسلام.

الاتجاه القومي اللاديني

انعكست ملامح هذا الاتجاه, أول الأمر, في كتابات جيل المفكرين العرب المسيحيين الذين ارتبط تفكيرهم باللغة العربية التي تجمع بين العرب الذين تميز بينهم عقائدهم الدينية الموروثة, وتجمع بينهم وحدة الانتماء للحضارة العربية التي تعبر عنها تلك اللغة. وظهرت إرهاصات التصور اللغوي الحضاري القومي للأمة العربية في كتابات بعض زعماء النهضة الأدبية العربية كالشيخ **إبراهيم اليازجي** (1847-1906م)[1], و**أحمد فارس الشدياق** (1801-1887م)[1]. وقد أشاع هذا

1- للتفاصيل ينظر:
- جورج أنطونيوس. مصدر سابق الذكر.
- ميخائيل عون. إبراهيم اليازجي والعروبة. مجلة الباحث. العدد 26. بيروت. 1983.

الاتجاه الحديث روح التركيز على العنصر العربي، واللغة العربية والخصائص الحضارية المشتركة للعرب، فالقصائد السياسية لليازجي سعت إلى تنبيه العرب، وحضهم على النهوض والتحرك وانتزاع حقوقهم القومية من الحكام العثمانيين, وكانت مليئة بالإشارات إلى العصبية الجنسية والتفاخر بالأصل العربي، أما العثمانية التي مال إليها أحمد فارس الشدياق, فإنها لم تمنعه من مراقبة الوحدتين الايطالية والألمانية, والكتابة عنهما والإعجاب بهما والتوصل إلى القول إن: "اللغة والجنس يحددان عنصر الأمة, ولذلك فالعودة إلى وحدة الجرمان أمر حتمي, فالجرمان جنس واحد ولغة واحدة".

وكان تحديد الأمة بعامل أو رابط اللغة الواحدة والجنس الواحد، هو الفكرة الأساس التي دارت حولها كتابات **نجيب عازوري** (؟؟؟-1916)[2]، حيث أكد منذ مطلع القرن العشرين على ضرورة انطلاق الحركة القومية العربية, وضرورة الفصل بين السلطة الدينية والسلطة المدنية, وحتمية استقلال الأمة العربية عن الدولة العثمانية استقلالاً تاماً, وإنشاء دولة قومية عربية بنظام سياسي ملكي دستوري ليبرالي، ونبه إلى التعارض العميق والجذري بين الحركة القومية العربية والحركة القومية الصهيونية، وما تنطوي عليه العلاقة المتقاطعة بينهما من احتمالات مستقبلية للصراع. وشاطر عازوري أقرانه من دعاة القومية العربية الاعتقاد بأن اللغة العربية هي رابطة أساسية توحيدية للأمة العربية، لكنها رابطة تقترن عنده مع عنصر العرق, والاثنان يقترنان بالحدود الطبيعية للوطن العربي. ولكن تصور عازوري لعنصر العرق, لا يحمل شيئاً من معاني العنصرية, كما هو الحال عند الحركات القومية العرقية والدول القائمة على مبدأ الفصل العنصري، فلا استعلاء

1- للتفاصيل ينظر: عماد الصلح. أحمد فارس الشدياق. ط1. بيروت. دار النهار. 1980.

2- للتفاصيل ينظر:

- أسعد زروق. نجيب عازوري..الوحدوي المجهول. مجلة المستقبل العربي. بيروت. العدد4. 1978.

- نجيب عازوري. يقظة الأمة العربية. ترجمة: احمد بوملحم. ط1. بيروت. المؤسسة العربية للدراسات والنشر. 1980.

ولا احتقار للآخرين, ولا انغلاق عنهم، وليست القضية أكثر من توكيد للهوية في سبيل الدفاع عن الحقوق في مرحلة تاريخية تأثرت بإكمال الوحدة القومية في ايطاليا وألمانيا, وتميزت باشتداد الصراعات الاستعمارية المتنافسة على اقتسام تركة الرجل المريض أي الدولة العثمانية.

الاتجاه القومي اللغوي التاريخي

يعود ذيوع الاتجاه القومي العربي, ذي الخصائص اللغوية التاريخية, في الأوساط القومية للجهود الكبيرة والمتواصلة للمفكر الحلبي الأصل م**ساطع بن محمد هلال الحصري**(1880-1968م)[1]. ولد الحصري في اليمن ثم انتقل منها إلى تركيا، حيث مارس هناك مهنة التعليم والتأليف، ثم رحل إلى سوريا فشهد انهيار مشروع الدولة القومية العربية بقيادة الأمير فيصل، وانتقل معه حين أصبح ملكا على العراق ليشغل مناصب إدارية وتربوية عالية، صرف بعدها معظم حياته في القاهرة لخدمة الفكرة القومية العربية. **وتميزت جهود الحصري في صياغة التصور اللغوي التاريخي للأمة بثلاث خصائص لا نجدها في الجهود السابقة هي:**

- خاصيّة التوسع في معالجة الموضوع من ناحية السنوات ومن ناحية الصفحات المخصصة له، وقد بدأ الحصري كتابة أفكاره في موضوع الأمة والقومية العربية في العشرينات من القرن العشرين, بعد أن جاوز الأربعين من عمره, واستمر يكتب في الموضوع نفسه حتى منتصف الستينات, أي أنه ظل منكباً على التعبير عن فكره القومي طيلة أربعة عقود تقريباً، وظهرت له من الكتب في هذه المدة مجموعة

1- للتفاصيل ينظر:
- مجيد خدوري. الاتجاهات السياسية في العالم العربي. ط1. بيروت. الدار المتحدة للنشر. د. ت.
- الياس مرقص. نقد الفكر القومي(ساطع الحصري). ط1. بيروت. دار الطليعة. 1966.
- ساطع الحصري. مذكراتي في العراق. ط1. ج1-2. بيروت. دار الطليعة. 1968.
- وليام كليفلاند. ساطع الحصري من الفكرة العثمانية إلى العروبة. ترجمة: فيكتور سحاب. ط1. بيروت. دار الوحدة. 1983.

ضخمة, يعالج بعضها الفكرة القومية على الصعيد النظري العام, ويعالج بعضها الآخر جوانب أخرى غير نظرية من القومية العربية.

- خاصيّة الاطلاع الواسع على تاريخ الفكر القومي والحركات القومية في العالم وهو ما أسس للخاصية الثالثة لفكره.

- خاصيّة الاستخدام الواسع للمقارنة الاجتماعية التاريخية لتبيان الثوابت والمتغيرات في التطور القومي لشعوب العالم, وصولاً إلى تحديد ثوابت التطور القومي العربي ومتغيراته.

إن الأطروحة الأساسية للحصري في الإطار النظري العام لفكرة القومية العربية, تفيد أن الأمة تقوم على وحدة اللغة ووحدة التأريخ، ويحدد في هذا الشأن, تحديداً أولياً, معاني الوطن والوطنية, والأمة والقومية، فيقول إن: الوطن قطعة من الأرض, والأمة جماعة من الناس, والوطنية حب الوطن والشعور بارتباط باطني نحوه, والقومية حب الأمة والشعور بارتباط باطني نحوها. ولكن الحصري كان يدرك أيضا أن القضية ليست بسيطة كما يتبادر للذهن للوهلة الأولى، فإذا كان الوطن شيئاً يمكن تحديده بسهولة, فإن الوطن شيء لا يمكن تحديده بدون الرجوع إلى معايير بعيدة عن المعايير الجغرافية والاجتماعية النفسية الصالحة نسبياً لتحديد الموطن، فهل الوطن واقعة جغرافية متميزة بنفسها على سطح الأرض؟ وهل الوطن هو وطن الدولة القائمة أم هو وطن الأمة؟ وإذ تصدى الحصري للإجابة عن هذه الأسئلة، فقد ميز أنواعا عدة من الوطنيات بحسب الإضافة إلى الدولة والى الأمة، لكنه اعتمد أساساً, مبدأ تقديم مفهومي الأمة والقومية على مفهومي الوطن والوطنية، وفكر في الدرجة الأولى, في الحالة التي يتطابق فيها مفهوم الوطن مع مفهوم الأمة, ومفهوم الوطنية مع مفهوم القومية, خدمة لمفهومه عن القومية العربية, وانسجاماً معه. وهكذا أصبح

المدار الأولي في فكره هو موضوع الأمة، حيث أعتبر الأساس في تكوين الأمة وبناء القومية هو وحدة اللغة ووحدة التاريخ, لأن الوحدة في هذين المبدأين هي التي تؤدي إلى وحدة المشاعر والمنازع, ووحدة الآلام والآمال, ووحدة الثقافة، وبذلك كله، تجعل الناس يشعرون بأنهم أبناء أمة واحدة مميزة عن الأمم الأخرى.

ويعيّن الحصري مكانة اللغة والتاريخ في تكوين الأمة بأن اللغة تكوّن روح الأمة وحياتها, والتاريخ يكوّن ذاكرة الأمة وشعورها، ووحدة اللغة متقدمة على وحدة التأريخ, لأن الأمة تسبق في وجودها القومية، فوحدة اللغة مقوم أساس للأمة, ووحدة التأريخ عامل أصيل في القومية, ليحدد الأمة أصلاً باللغة. واتخذ الحصري من موضوع العلاقة بين الدين والوجود القومي موقفاً متقدما مقارنة بعدد كبير من دعاة القومية العربية من أبناء جيله، وهو ما سمح لبعض الباحثين بوصف فكره القومي بالعلمانية. ويؤكد **مجيد خدوريم** بأن المفكرين العرب المسيحيين الذين نادوا بالقومية العربية ودعوا إليها، حاولوا تجنب اعتبار الدين والقومية شيئاً واحداً, فشددوا على العوامل اللغوية والثقافية للقومية, وهنالك بين المفكرين المسلمين, مفكر واحد فصل فصلاً حاسماً بين القومية والدين, وأصر على العناصر العلمانية للقومية هو ساطع الحصري الذي وضع نظرية منهجية في القومية العربية, بأسلوب أكثر اتساقاً ووضوحاً من أسلوب أي كاتب آخر. لقد حرص الحصري على توكيد الانتماء القومي على أساس وحدة اللغة ووحدة التاريخ, بقدر ما حرص أيضا على التمييز بين الوحدة القومية والأخوة الدينية الإسلامية, وتجنب, في الوقت نفسه, الخوض في المشكلات النظرية والفلسفية السياسية التي تثيرها مواجهة العلاقة بين الدين والأمة والدولة، فجاء موقفه العلماني مطبوعاً بطابع الاعتدال الشديد الذي يتمازج فيه الحذر واللين.

ويعلن الحصري صراحة, أن الدين, بعد اللغة والتاريخ, أهم العوامل التي تؤثر في تكوين الأمة، ولكن تأثير الدين في هذا المضمار قد يقوي عاملي اللغة والتاريخ وقد يضعفهما، فالدين رابطة من أهم الروابط الاجتماعية التي تربط الأفراد بعضهم ببعض, وتؤثر بذلك في سير السياسة والتاريخ.

ولذلك فإن علاقة الأديان بالقوميات من المسائل المعضلة، فالأديان من الوجهة الاجتماعية صنفان أساسيان:

– صنف الأديان القومية الخاصة بقوم أو شعب أو مدينة معينة.

– صنف الأديان العالمية غير المختصة بشعب من الشعوب أو أمة من الأمم.

لذلك فإن التأثير المتولد عن الأديان القومية، ينضم إلى تأثير اللغة والتاريخ، ويقوي الروابط التي تربط الأفراد بعضهم ببعض، لكن الرابطة المتولدة عن الأديان العالمية أعم من رابطة اللغة والتاريخ ومعارضة لها، إذ أثبتت التجارب المتعددة والمتنوعة عبر التاريخ، أن الأديان العالمية لم تستطع دائما أن تمزج الأقوام المختلفة، وتزيل الفوارق بينها إلا بقدر ما نجحت في نشر لغة من اللغات وفي تبديل حدود القوميات، ويعني ذلك، أن العلاقة بين الدين العالمي والقوميات تمر عبر اللغات بما يساعد على إبراز دور اللغة في الدين بقدر ما يساعد على إبراز دور الدين في الحياة القومية. وبهذه الطريقة الممعنة في الانحياز لعامل وحدة اللغة, يُخرج الحصري عامل وحدة الدولة وعامل الاتصال الجغرافي من دائرة تكوين الأمة، ويظن أنه يتغلب بذلك على الاعتراضات المستندة إلى فئتين من الواقعات، هما فئة الدول التي تضم كل واحدة منها جماعات لغوية مختلفة, وفئة الدول التي تشترك في لغة واحدة ولا تؤلف أمة واحدة, أو لا تسعى إلى الاتحاد في كيان قومي واحد.

الخاتمة

بعد أن حددنا لأنفسنا, في المقدمة, مهمة تدور حول دراسة الفكر القومي, فقد حاولنا, جاهدين, أن تستجيب فصول الدراسة لهذه المهمة، وتهدف إلى انجازها في أربعة فصول انتهت بهذه الخاتمة. حيث عالج الفصل الأول التأصيلات النظرية لماهية الفكر القومي, انطلاقاً من الاعتقاد بأن عملية بناء الأطر النظرية تعد من المسائل الحاكمة في العلوم الاجتماعية, إذ تتوقف عليها منهاجية البحث وطبيعة معلوماته ونوعية فروضه. وأوضح هذا الفصل أن الفكر القومي رافد من الروافد الرئيسة التي يتكون منها نهر الفكر السياسي, وأن العودة التاريخية إلى حصاد هذا الفكر، لا تجعل من هذه المحاولة جهداً تاريخيا عاماً، بقدر ما هي دراسة لتاريخ الفكر الإنساني في تجلياته القومية، هذا الفكر الذي لا يمثل تأملاً عقلياً مجرداً منفصلاً عن الواقع, أو منقطعاً عن محيطه. وبهذا المعنى يمثل الفكر القومي نتاجاً من نتاجات التفكير الإنساني المتجه إلى تأمل الظاهرة المجتمعية في جانبها القومي، للبرهنة على وجود الأمة وتأكيد عوامل وحدتها التاريخية, وهو ما اقتضى الانتقال إلى دراسة الظاهرة القومية ومستوياتها الوجودية, ما دام وجود الفكر القومي مشروطاً بوجود الظاهرة القومية ومعبراً عن مستوياتها ومرتبطاً بها عبر مراحل تطورها التاريخية.

لذلك، كانت تاريخية الظاهرة القومية ومستوياتها الوجودية الثلاثة (الشعورية، والفكرية، والسياسية) موضع اهتمام الفصل الثاني ومدار جهده في هذه الدراسة. وتبدو الاستعانة بالتاريخ مدخلا لكل الأشياء بما في ذلك الفكر القومي نتيجة تابعة للمقدمة التي تفيد أن الإنسان كائن اجتماعي, وأن الترابط القومي، شكل من أشكال الروابط الاجتماعية التي تنظم على أساسها حياة الإنسان وعلاقته في إطار الجماعة الإنسانية، ومن ثم فإن قِدَمَ الرابطة القومية, تابع من توابع قِدَمِ الوجود الاجتماعي الإنساني نفسه. لكن ما يميز هذه الرابطة، هو تطورها وتراوحها بين مستويات ثلاثة, يعكس كل مستوى منها درجة تطور هذه الرابطة وتعقيدها، بما يتناسب ومستوى

تطور المجتمع ودرجة تعقيده من جهة, ويعكس, من جهة ثانية, الأدوات والأساليب المستخدمة للتعبير عن هذه الرابطة وتجلياتها الواقعية. واتضح أن المستوى الوجودي السياسي للترابط القومي، هو آخر المستويات الوجودية والصورة الأعمق والأكثر تطوراً وتعقيداً ونضجاً لعلاقة الارتباط القومي في تاريخ المجتمعات الإنسانية، وأنه المستوى الأوسع والأشمل، لأنه يضم في إطاره المستويين السابقين الشعوري والفكري ومضامينهما, ويستكملهما بعناصر ومضامين جديدة ذات طبيعة سياسية وقانونية. بيد أن المستوى الوجودي السياسي للترابط القومي, لا يمثل ظاهرة مشتركة بين المجتمعات القومية كلها, لارتباطه بالتطورات التاريخية لأوربا الحديثة بتأثير مجموعة عوامل وخصائص موضوعية شهدتها تلك القارة في عصر النهضة وما بعده على الأصعدة الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والسياسية. حيث تداخلت هذه العوامل وتفاعلت ليولد عنها المستوى الوجودي السياسي الذي تجسد, على الصعيد العملي, في ولادة شكل جديد من أشكال الدول، هو الدولة القومية (دولة الأمة) وسلطتها المركزية القائمة على أركان ومفاهيم سياسية جديدة تمثلت بالشعب والإقليم والحكومة والسيادة. وحلت قوى ومفاهيم جديدة في هذه الدولة القومية, محل القوى والمفاهيم السابقة، إذ حلت البورجوازية محل الإقطاع, وسلطة الشعب محل سلطة الملوك المطلقة, والعلمانية محل السلطة الدينية الكنسية, والفكر المادي محل الفكر المثالي, والعقل الناقد محل العقل الخاضع, والقوى القومية ودولتها الحديثة محل القوى الإقطاعية الكنسية ووحداتها السياسية القديمة.

وكان حدوث التحولات المذكورة آنفا، إيذانا بولادة أوضح الصور الفكرية للقومية والتي وجدت تجسيدها النظري والعملي في نظريات وتجارب قومية اختص الفصل الثالث بعرضها وتحليلها. وقد اختلفت محاولات التنظير للقومية عن بعضها في جوانب وزوايا مختلفة, مما استوجب الاستعانة بمحاولات تنظيرية متنوعة للاطلاع

على جوانب الاختلاف تلك، ومعرفة مسوغاتها النظرية والعملية، بغية إثراء التأصيلات التنظيرية في هذا الشأن، فاتضح أن ابرز محاولات التنظير للظاهرة القومية، تمثلت في نظرية وحدة المصير السياسي, ونظرية التحرر, ونظرية التحديث/ التصنيع, ونظرية التأقلم الثقافي, ونظرية انهيار الاستعمار. وانطلق تصنيف النماذج القومية من الإسهامات النظرية الهادفة إلى تصنيف الحركات القومية ابتداء من تصنيف لويس وورث الرباعي للحركات القومية (التوحيدية، الخصوصية، الهامشية، الأقلية)، مروراً بتصنيف ناصيف نصار لتصورات الأمة في أنموذج الفكر العربي الحديث المتمثل بــ(التصورات اللغوية، التصورات الدينية، التصورات الإقليمية، التصورات السياسية)، وصولاً إلى التفسيرات الخاصة بنشوء الأمم وتكوين القوميات التي قمنا بتوزيعها بين التفسير الغيبي الإلهي والتفسير الذاتي الإرادي والتفسير الموضوعي والتفسير المركب الذاتي الموضوعي. وتعرضت الدراسة في هذا الفصل للتجارب القومية الفرنسية والألمانية والأمريكية والصهيونية, مستنتجين, في هذا الصدد, ولادة التجربة القومية في التاريخ الإنساني في ظروف تاريخية متنوعة، بقدر ما هي مختلفة من أمة إلى أخرى. وأن كل تجربة منها، أسست لنفسها مرتكزاتها الخاصة التي انطلقت منها، واستندت إلى تفسيرها لظروف نشأتها وعوامل تطورها, وأن كل واحدة من هذه التجارب قابلة للتطابق إلى حد كبير مع إحدى التفسيرات الخاصة بنشوء الأمم وتكوين القوميات التي تناولناها في هذا الفصل.

وإذا كانت الفصول الثلاثة الأولى، قد تعرضت للأطر العامة النظرية والتطبيقية للظاهرة القومية من حيث نشأتها ومستوياتها وتجاربها ونظرياتها, فقد اختص الفصل الرابع بتاريخية الفكر القومي العربي عبر دراسته لأصول وعوامل نشأة الأمة العربية، متمثلة بعوامل التاريخ وجدلياته الأربع، وبعض الاتجاهات الحديثة للفكر

القومي العربي في الحقبتين العثمانية والاستعمارية الغربية قبل الحرب العالمية الثانية، والتي عبرت عن نفسها عبر قنوات متعددة تمثلت بمجموعة من الأنشطة والتدابير الفكرية والعملية, الأدبية والسياسية, العلنية والسرية, المدنية والعسكرية. حيث استهدفت هذه الأشكال المختلفة من الأنشطة والتدابير عبر الجمعيات والمنتديات والمنظمات والأفراد, تحقيق أهداف محورية، انصبت أول الأمر على إعادة النظر في العلاقة بين العرب والجسد السياسي العثماني, والعمل على تأسيس رابطة متينة بين أبناء الولايات العربية في إطار السلطنة العثمانية, وبلورة المقومات المميزة للشخصية القومية العربية, وتجسيدها في إطار الكيان السياسي العثماني, بينما انصبت في مراحل لاحقة على تحقيق هدف التحرر من الاستعمار وانجاز الاستقلال في ظل دول قومية عربية واحدة. وتمثلت أقدم وأبرز الاتجاهات الفكرية القومية العربية التي شهدتها الحقبتان العثمانية والاستعمارية الغربية في الوطن العربي في الاتجاه القومي الديني, والاتجاه القومي اللاديني, والاتجاه القومي اللغوي التاريخي.

ولا بد لنا أخيرا من الإقرار بأن ما نكتبه هنا ليس خاتمة بالمعنى الكامل, لأن الخاتمة الكاملة التي تستطيع جمع النتائج العامة لهذه الدراسة، تتطلب دراسة وتحليل كل ما يتعلق بالفكر القومي, بينما حاولت هذه الدراسة أن تكون مدخلاً، مجرد مدخل فحسب، لجهد أوسع وأشمل وأعمق لدراسة الفكر القومي في صوره الفكرية والتطبيقية كلها.

المصادر والمراجع

أولاً: المصادر العربية

ثانياً: المصادر الأجنبية

أولاً: المصادر العربية

1- ابن سينا. الشفاء (الإلهيات). تحقيق: محمد يوسف موسى وآخرون. القاهرة. وزارة الثقافة والإرشاد 1960.

2- ابن منظور. لسان العرب المحيط. تصنيف: يوسف خياط ونديم مرعشلي. مج1. بيروت. بغداد. دار لسان العرب. د. ت.

3- أبو نصر الفارابي. السياسة المدنية. تحقيق: البير نصري نادر. ط1. بيروت. المطبعة الكاثوليكية 1959.

4- أحمد أمين. زعماء الإصلاح في العصر الحديث. القاهرة. دار الكتاب العربي. د. ت.

5- أرسطو. السياسة. ترجمة: أحمد لطفي السيد. ط1. القاهرة. الهيئة المصرية العامة للكتاب1947.

6- أناتول ليفن. أمريكا بين الحق والباطل..تشريح القومية الأكريكية. ترجمة: ناصرة السعدون. ط1. بيروت. المنظمة العربية للترجمة. 2008.

7- آرنست باركر. النظرية السياسية عند اليونان. ترجمة: لويس اسكندر. ط1. (ج1-2). القاهرة. مؤسسة سجل العرب 1966.

8- آرنست بلوخ. فلسفة عصر النهضة. ترجمة: الياس مرقص. ط1. بيروت. دار الحقيقة 1980.

9- إسماعيل محمد هاشم. المقومات الثقافية للمجتمع العربي. ط1. بيروت. دار النهضة العربية 1966.

10- أفلاطون. الجمهورية. ترجمة ودراسة: فؤاد زكريا. القاهرة. الهيئة المصرية العامة للكتاب 1974.

11- الآن نيفيز وهنري ستيل كوماجر. موجز تاريخ الولايات المتحدة. ترجمة: محمد بدر الدين خليل. ط1. القاهرة. الدار الدولية للنشر والتوزيع 1990.

12- أوموت أوزكيريملي. نظريات القومية..مقدمة نقدية. ترجمة: معين الإمام. ط1. بيروت. المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات. 2013.

13- برنار لويس. لغة السياسة في الإسلام. ترجمة: إبراهيم شتا. ط1. قبرص. دار قرطبة للنشر 1993.

14- برهان غليون. نظام الطائفية (من الدولة إلى القبيلة). ط1. بيروت-الدار البيضاء. المركز الثقافي العربي 1990.

15- بويد شيفر. القومية (عرض وتحليل). ترجمة: جعفر خصباك و عدنان الحميري. ط1. بيروت. منشورات مكتبة الحياة ومؤسسة فرانكلين 1962.

16- جار الله الزمخشري. أساس البلاغة. تحقيق: عبد الرحيم محمود. ط1. القاهرة. دار الكتب المصرية. .1953

17- جان جاك روسو, اعترافات جان جاك روسو, ترجمة: حلمي مراد. دمشق. بيروت. دار البشير للطباعة والنشر والتوزيع. د. ت.

18- جان جاك شيفالييه. المؤلفات السياسية الكبرى. ترجمة: الياس مرقص. ط1. بيروت. دار الحقيقة 1975.

19- جان توشار وآخرون. تاريخ الفكر السياسي. ترجمة: علي مقلد. ط2. بيروت. الدار العالمية للطباعة والنشر 1983.

20- جان ماري جونيو. نهاية الديمقراطية. ط1. سرت- ليبيا. الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان 1995.

21- جمال عبد الناصر. فلسفة الثورة. بيروت. مكتبة العرفان. د. ت.

22- جورج ادوارد سنبلة. الفكر الألماني من لوثر إلى نيتشه. ترجمة: تيسير شيخ الأرض. ط1. دمشق. وزارة الثقافة 1968.

23- جورج انطونيوس. يقظة العرب (تاريخ حركة العرب القومية). ترجمة: ناصر الدين أسد وإحسان عباس. ط5. بيروت. دار العلم للملايين 1978.

24- جورج حنا. معنى القومية العربية. ط2. بيروت. دار الثقافة 1950.

25- جورج سباين. تطور الفكر السياسي. ج1. ترجمة: حسن جلال العروسي. ط4. القاهرة. الهيئة المصرية العامة للكتاب 1971.

26- جون نيف. الأسس الثقافية للحضارة الصناعية. ترجمة: محمود زايد. ط1. بيروت. دار الثقافة 1962.

27- جيري بروتون. عصر النهضة. ترجمة: إبراهيم البيلي محروس. ط1. القاهرة. مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة 2014.

28- حامد ربيع. العنصرية الصهيونية ومنطق التعامل السياسي في التقاليد الغربية. دمشق منشورات الطلائع. د. ت.

29- ـــــــــــ. فلسفة الدعاية الإسرائيلية. ط1. بيروت. مركز الأبحاث 1972.

30- حسين مؤنس. الشرق الإسلامي في العصر الحديث. ط2. القاهرة. مطبعة حجازي 1938.

31- حسن خليل حسين. الإسلام والقومية العربية. ط1. بنغازي-ليبيا. دار الكتاب 1974.

32- حليم اليازجي وآخرون. بحوث في الفكر القومي العربي. ط1. مج1. بيروت. سلسلة دراسات 1983.

33- داود صليبا ومصطفى الحاج إبراهيم. العالم العربي. ط1. دمشق. المطبعة الجديدة 1958.

34- ديفيد ماك كرون. علم اجتماع القومية. ترجمة: سامي خشبة. ط1. القاهرة. المشروع القومي للترجمة. العدد1118 2007.

35- رأفت غنيمي الشيخ. في تأريخ العرب الحديث. ط1. القاهرة. دار الثقافة 1975.

36- روبرت بالمر. الثورة الفرنسية وامتداداتها. ترجمة: هنرييت عبودي. ط1. بيروت. دار الطليعة 1979.

37- ريتشارد ريفز. رحلة أمريكية. ترجمة: صلاح الدين الشريف. ط1. القاهرة. الدار الدولية للنشر والتوزيع1991.

38- زاهية قدورة. تاريخ العرب الحديث. ط1. بيروت. دار النهضة العربية 1973.

39- زكي الأرسوزي. مشاكلنا القومية. ط1. بيروت. المكتبة الشرقية 1958.

40- ـــــــــــــ. المؤلفات الكاملة. ط1. دمشق. سلسلة بعث الأمة العربية ورسالتها إلى العالم1954.

41- زين نور الدين زين. نشوء القومية العربية. ط2. بيروت. دار النهار 1972.

42- ساطع الحصري. البلاد العربية والدولة العثمانية. ط2. بيروت. دار العلم للملايين 1960.

43- ـــــــــ. مذكراتي في العراق. ط1 (ج1. 2). بيروت. دار الطليعة 1968.

44- سامي الدهان. عبد الرحمن الكواكبي. ط1. القاهرة. دار المعارف 1958.

45- ستيفن جروزبي. القومية. ترجمة: محمد إبراهيم الجندي ومحمد عبدالرحمن إسماعيل. ط1. القاهرة. مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة 2015.

46- س درسدن. الحركة الإنسانية والنهضة. ترجمة: عمر شخاشيرو. ط1. دمشق. وزارة الثقافة والإرشاد القومي 1972.

47- سعد الدين إبراهيم وآخرون. المجتمع والدولة في الوطن العربي. ط1. بيروت. مركز دراسات الوحدة العربية1988.

48- سليمان صالح الغويل. الدولة القومية (دراسة تحليلية مقارنة) ط4. بنغازي-ليبيا. جامعة قار يونس 1990.

49- سليمان محمد سليمان الطماوي. التطور السياسي للمجتمع العربي. ط1. القاهرة. دار الفكر العربي 1960.

50- سميرة مختار الليثي. الزندقة والشعوبية وانتصار الإسلام والعروبة عليها. ط1. القاهرة. مكتبة الأنجلو المصرية 1968.

51- شكري فيصل. حركة الفتح الإسلامي في القرن الأول. ط5. بيروت. دار العلم للملايين 1980.

52- صلاح العقاد. دراسة مقارنة للحركات القومية. ط1. القاهرة. معهد الدراسات العربية 1967.

53ـ ـــــ. المشرق العربي المعاصر. ط1. القاهرة. مكتبة الأنجلو المصرية. 1970.

54- صلاح الدين الشامي. الوطن العربي (دراسة جغرافية). ط1. القاهرة. مكتبة الأنجلو المصرية1963.

55- عبد الله العروي. مفهوم الأيديولوجيا. بيروت و الدار البيضاء. د. ت.

56- عبد الله عامر الهمالي وآخرون. أزمة الحرية. ط2. طرابلس-ليبيا. المركز العالمي لدراسات وأبحاث الكتاب الأخضر 1991.

57- عبد الرضا حسين الطعان وآخرون. مدخل إلى الفكر السياسي الحديث. ط1. بغداد. كلية العلوم السياسية-جامعة بغداد. وزارة التعليم العالي والبحث العلمي.

58- عدنان محمد زرزور. جذور الفكر القومي والعلماني. ط3. بيروت. المكتب الإسلامي 1999.

59- علي الدين هلال وآخرون. معجم المصطلحات السياسية. ط1. القاهرة. جامعة القاهرة. مركز البحوث والدراسات السياسية 1994.

60- عز الدين فودة. المجتمع العربي. ط2. القاهرة. دار الفكر العربي 1966.

61- عطا محمد زهرة وفوزي أحمد تيم. النظم السياسية العربية المعاصرة. (ج1. 2) ط1. بنغازي-ليبيا. جامعة قار يونس 1988.

62- عماد الصلح. أحمد فارس الشدياق. ط1. بيروت. دار النهار 1980.

63- غازي ربايعة. اتجاهات التعليم في الكيان الصهيوني. ط1. عمان-الأردن. دار الكرمل 1987.

64- غيردا ليرنر. نشأة النظام الأبوي. ترجمة وتحقيق: أسامة إسبر و بولس وهبة. ط1. بيروت. المنظمة العربية للترجمة 2013.

65- فرانكلين ل باومر. الفكر الأوربي الحديث..القرن السابع عشر. ج1. ترجمة: أحمد حمدي محمود. القاهرة. الهيئة المصرية العامة للكتاب 1987.

66- فردريك أنجلز. أصل العائلة والملكية الخاصة. ط5. موسكو. دار التقدم 1975.

67- فهمي جدعان. أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث. ط1. بيروت. المؤسسة العربية للدراسات والنشر 1979.

68- فؤاد الركابي. القومية حركتها ومحتواها. ط1. القاهرة. دار الكتاب العربي 1963.

69- كافين رايلي. الغرب والعالم. ترجمة: عبد الهادي محمد المسيري وهدى عبد السميع حجازي. ط1. الكويت. سلسلة عالم المعرفة 1985.

70- كلود ليفي شتراوس. الفكر البري. ترجمة: نظير جاهل. ط2. بيروت. المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر 1987.

71- لوكاز هيرزويز. المانيا الهتلرية والمشرق العربي. ترجمة: أحمد عبدالرحيم مصطفى. القاهرة. المشروع القومي للترجمة. العدد 2133. 2015.

72- مارسيل بريلو. علم السياسة. ترجمة: محمد برجاوي. ط1. بيروت. منشورات عويدات 1974.

73- ماكس سكيدمور ومارشال كارتر دانك. كيف تحكم أمريكا. ترجمة: نظمي لوقا. القاهرة. الدار الدولية للنشر والتوزيع. د. ت.

74- مالك عبيد أبو شهيوه وآخرون. الأيديولوجيا والسياسة (دراسات في الأيديولوجيات السياسية المعاصرة). ط1. مصراته-ليبيا. الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان 1993.

75- مارلين نصر. التصور القومي في فكر جمال عبد الناصر. ط1. بيروت. مركز دراسات الوحدة العربية 1981.

76- مجيد خدوري. الاتجاهات السياسية في العالم العربي. بيروت. الدار المتحدة للنشر. د. ت.

77- محمد أركون. الإسلام.. الأخلاق والسياسة. تحقيق وترجمة: هاشم صالح. ط1. بيروت. مركز الإنماء القومي 1990.

78- محمد أنور عبد السلام. التجربة الاتحادية الأمريكية وقيمتها للوحدة العربية. ط1. القاهرة. مكتبة الأنجلو المصرية 1974.

79- محمد كامل ليلة. المجتمع العربي والقومية العربية. ط1. القاهرة. دار الفكر العربي 1966.

80- محمد السيد سليم. التحليل السياسي الناصري. ط1. بيروت. مركز دراسات الوحدة العربية 1983.

81- محمد صبحي عبد الحكيم وآخرون. الوطن العربي. ط2. القاهرة مكتبة الأنجلو المصرية 1961.

82- محمد عمارة. العروبة في العصر الحديث. ط1. القاهرة. دار الكتاب العربي. 1967.

83- ــــــــــــ عبد الرحمن الكواكبي (الأعمال الكاملة). ط1. بيروت. المؤسسة العربية للدراسات والنشر 1975.

84- محمد عمارة وآخرون. القومية العربية والإسلام. ط1. بيروت. مركز دراسات الوحدة العربية 1981.

85- محمد جابر الأنصاري. تحولات الفكر والسياسة في الشرق العربي. ط1. الكويت. سلسلة عالم المعرفة1980.

86- محمد فتحي الشنيطي. نماذج من الفلسفة السياسية. ط1. القاهرة. مكتبة القاهرة الحديثة 1961.

87- محمد سبيلا. الأيديولوجيا (نحو نظرة تكاملية). ط1. بيروت. المركز الثقافي الدولي 1992.

88- محمد فؤاد عبد الباقي. المعجم المفهرس لألفاظ القرآن. ط1. بيروت. دار الفكر 1968.

89- محمد عبد المعز نصر. فلسفة السياسة عند الألمان. ط1. بيروت. دار النهضة العربية 1982.

90- محمد عزة دروزة. حول الحركة العربية الحديثة. مج1 ج1. ط1. بيروت. المكتبة العصرية 1949.

91- محمد مصطفى زيدان. القومية العربية بين التحدي والاستجابة. ط1. طرابلس. دار مكتبة الأندلس 1982.

92- محمد كرد علي. المعاصرون. دمشق. مجمع اللغة العربية بدمشق1980.

93- محمود طه أبو العلا. جغرافية العالم العربي. ط1. الأنجلو المصرية 1973.

94- محمود كامل المحامي. الدولة العربية الكبرى. ط2. القاهرة. دار المعارف 1966.

95- مصطفى أبو زيد قدري. الوجيز في النظرية العامة للقومية. ط1. القاهرة1964.

96- منذر عنبتاوي. أضواء على الإعلام الإسرائيلي. ط1. بيروت. منظمة التحرير الفلسطينية 1968.

97- موريس دوب وآخرون. الإقطاع والرأسمالية. ط1. بيروت. ابن خلدون 1977.

98- ناصيف نصار. تصورات الأمة المعاصرة (دراسة تحليلية لمفاهيم الأمة في الفكر العربي الحديث والمعاصر). ط2. بيروت. دار أمواج 1994.

99- نجيب عازوري. يقظة الأمة العربية. ترجمة: احمد بوملحم. ط1. بيروت. المؤسسة العربية للدراسات والنشر 1981.

100- نديم البيطار. نحو الارتباط بمصر الناصرية أو طريق الوحدة العربية. ط1. بيروت. دار الطليعة 1973.

101- نور الدين حاطوم. يقظة القومية العربية. ط1. القاهرة. معهد البحوث والدراسات العربية 1968.

102-ـــــــــ تاريخ الحركة القومية. ط1. لبنان. دار الفكر الحديث 1969.

103- ـــــــــــــ حركة القومية الألمانية. ط1. بيروت. دار الكتب1970.

104- هنري لورنس. المملكة المستحيلة..فرنسا وتكوين العالم العربي الحديث. ترجمة: بشير السباعي. ط1. الانتشار العربي-بيروت و سينا للنشر-القاهرة 1997.

105- ـــــــــــــ. بونابرت والإسلام..بونابرت والدولة اليهودية. ترجمة: بشير السباعي. ط1. القاهرة. دار مصر العربية للنشر والتوزيع 1998.

106- ـــــــــــ. الأصول الفكرية للحملة الفرنسية على مصر..الاستشراق المتأسلم في فرنسا بين عامي 1698 و 1798. ترجمة وتحقيق: بشير السباعي. ط1. القاهرة. دار شرقيات للنشر والتوزيع 1999.

107- وليام كليفلاند. ساطع الحصري من الفكرة العثمانية إلى العروبة. بيروت. دار الوحدة 1983.

108- يوهان هويزنجا. أعلام وأفكار (نظرات في التأريخ الثقافي) ط1. القاهرة. الهيئة المصرية العامة للكتاب1972.

البحوث والدراسات:

1- أسعد زروق. نجيب عازوري الوحدوي المجهول. مجلة المستقبل العربي. بيروت. عدد 4 1978.

2- علي أحمد عبد القادر. مفهوم الدولة ودعوى القومية العربية. مجلة البحوث والدراسات العربية. القاهرة. عدد7 1976.

3- محمد زاهي بشير المغيربي. السياسة والحكم في الولايات المتحدة الأمريكية. بحث غير منشور. د. ت.

4- ميخائيل عون. إبراهيم اليازجي والعروبة. مجلة الباحث. بيروت. عدد 26. 1983.

ثانياً: المصادر الأجنبية

1- Blumer, H. The mass, the public and the public opinion, j (ed) reader in public opinion and communication, (2nd, edit), Macmillan, 1967.

2- Bron, S. Modern nationalism and religion, New York, Macmillan, 1974.

3- Carr, Edward Hallet. Nationalism and after, New York, Macmillan, co, 1945.

4- Deutsch, Karl. Wolfgang, Nationalism and social communication, an inquiry in to the foundations of nationalism Wiley, 1953.

5- Mazzeo, Joseph Anthony. Renaissance revolution, London, 1963.

6- Pinson, Koppel Shub. A bibliographical introduction to nationalism, New York, Columbia university press, 1935.

7- Polanyi, Karl. The great transformation, New York, Toronto, Farrar and Rinehart, inc, 1944.

8- Sweezy, Paul. The theory of capitalism development, monthly review press, New York, 1956.

9- Wirth, Lewis. Types of nationalism, American journal of sociology, vol. xli. 1936.

فهرس الكتاب

أ. د. علي عباس مراد

- دكتوراه فلسفة في العلوم السياسية – كلية العلوم السياسية – جامعة بغداد.
- أستاذ الفكر السياسي كلية العلوم السياسية – جامعة بغداد.
- أستاذ الفكر السياسي المشارك – كلية الاقتصاد والعلوم السياسية – جامعة بنغازي (قاريونس سابقا).

المؤلفات المنشورة:

- دولة الشريعة: قراءة في جدلية الدين والسياسة عند ابن سينا.
- مشكلات الأمن القومي: نموذج تحليلي مقترح.
- ديمقراطية عصر العولمة.
- المجتمع المدني والديمقراطية.
- موسوعة الفكر السياسي عبر العصور(مشترك).
- الأمن والأمن القومي.. مقاربات نظرية.
- الهندسة الاجتماعية.. صناعة الإنسان والمواطن.
- مشكلات إعادة بناء الدولة في البلدان العربية..حالة العراق 2003-2015.
- مونتغومري وات. الإسلام واندماج المجتمع. (ترجمة).

التواصل:

E mail: aliabbasmurad@yahoo.com

د.عامر حسن فياض

المؤهلات العلميه:

- بكالوريوس علوم سياسيه – جامعه بغداد – كليه القانون والسياسه - 1974.
- ماجيستير علوم سياسيه – جامعه بغداد – كليه القانون والسياسيه- 1987.
- دكتوراه فى الفلسفه – علوم سياسيه – جامعه بغداد – كليه العلوم السياسيه 1990.

الوظائف والمناصب الاداريه:

- مدير الإعلام القانونى – وزاره العدل – 1979: 1986.
- مدير تحرير جريده الجامعه – وزاره التعليم العالى – 1988 :1990.
- عضو هيئه تدريس – كليه العلوم السياسيه - جامعه بغداد 1990.
- عضو هيئه تدريس – كليه الاقتصاد والعلوم السياسيه – جامعه قار يونس – ليبيا 1993:2001.
- أمين مجلس كليه العلوم السياسيه – جامعه بغداد – 2001:2006.
- مدير تحرير مجله العداله – وزاره العدل – 2001.
- عضو الجمعيه العراقيه للعلوم السياسيه – 1977: حتى الان.
- عضو الجمعيه العربيه للعلوم السياسيه – 1988: حتى الان
- عميد كليه العلوم السياسيه – جامعه بغداد2006:2011.
- عميد كليه العلوم السياسيه – جامعه النهرين 2011: حتى الان.

كتب صدرت للمؤلف:

- الأمن الثقافى – دار القادسيه – بغداد – 1983.
- القانون والحياه – دار القادسيه – بغداد – 1984.
- جذور الفكر الديمقراطى فى العراق – وزاره الثقافه – بغداد - 2002.
- مجموعه بحوث ودراسات منشوره فى بعض المجلات منها:

أفاق العرب، الوحده المغربيه، دراسات دوليه،مجله العلوم السياسيه، مجله العداله، المجله العربيه للعلوم السياسيه، مجله حمورابى.